Filosofía de la liberación latinoamericana

Horacio Cerutti Guldberg

fce

FILOSOFÍA

Han transcurrido más de tres décadas desde el surgimiento en Argentina de lo que se conoció como filosofía de la liberación y veintidós años desde que apareciera por primera vez este texto en el Fondo de Cultura Económica. La publicación de esta tercera edición, corregida y aumentada, responde, no obstante, a la vigencia inaudita de un tema que la realidad latinoamericana vuelve a poner sobre la mesa de la discusión, de manera urgente y demandante. Y no como una vuelta o imposible retorno al pasado, sino como urgencias de la hora, las cuales reclaman (¿una vez más?) impostergables insumos teóricos pertinentes ante la organización de la resistencia y la recreación de la práctica política por parte de extensas mayorías.

En una minuciosa tarea de releer las ediciones anteriores línea por línea, el autor pone una vez más en manos del lector una obra que expone un pensamiento original y un hacer filosófico anclados en las problemáticas y realidades de América Latina.

Horacio Cerutti Guldberg (Mendoza, Argentina, 1950) ha desarrollado su actividad docente en Argentina, Ecuador y México. Es investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue coordinador [illegible] la Facultad [illegible] 90 y presid[illegible] A. C., de 19[illegible] de Investig[illegible]


9 789681 678203

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

HORACIO CERUTTI GULDBERG

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1983
Segunda edición, 1992
Tercera edición, 2006

Cerutti Guldberg, Horacio
Filosofía de la liberación latinoamericana / Horacio Cerutti Guldberg ; present. de Leopoldo Zea. – 3ª ed. – México : FCE, 2006.
527 p. ; 21 × 14 cm – (Colec. Filosofía)
ISBN 968-16-7820-6

1. Filosofía de la liberación 2. Filosofía – Latinoamericana I. Zea, Leopoldo, present. II. Ser. III. t.

LC B1001 Dewey 199.8 C4183f

Distribución mundial

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com.
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001:2000

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

ISBN 968-16-7820-6

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

Prefacio a la tercera edición

Han transcurrido ya más de tres décadas desde el surgimiento en Argentina de lo que se conoció como filosofía de la liberación y 28 años desde que se pusiera punto final al presente texto. Releerlo línea por línea buscando erratas a 13 años de la segunda edición ha constituido una experiencia fascinante. A reserva de que sería imposible reescribirlo tal cual –los años no pasan en vano y la cotidianidad se modifica implacablemente–, parece conservar una vigencia inaudita. Lo más probable es que no sea mérito del texto ni, mucho menos, del autor. Más bien, la realidad latinoamericana vuelve a poner sobre la mesa de la discusión, de manera urgente y demandante, la mayor parte de los asuntos aquí tratados. Y no como una vuelta o imposible retorno al pasado, sino como urgencias de la hora, las cuales reclaman (¿una vez más?) impostergables insumos teóricos pertinentes ante la organización de la resistencia y la recreación de la práctica política por parte de extensas mayorías.

Escrita en medio de polémicas, podría decirse que incluso antes de su edición, ya surgían reacciones frente a esta obra. Por eso es tan importante contextualizarla. No se agota en su contexto de producción, pero sólo desde allí adquiere todo su sentido. Fue el primer intento de explicar y evaluar en conjunto esas producciones filosóficas, que surgían con ansias liberadoras. Y pretendió hacerlo allí mismo, en los propios comienzos y hasta balbuceos iniciales. Lo interesante es que sin

este cuadro interpretativo, resultaría muy difícil y hasta despistante internarse de modo coherente en las derivaciones y ramificaciones de esas expresiones filosóficas surgidas con posterioridad. Que todavía sigue siendo socorrida esta interpretación, lo muestran reiteradas referencias, algunas de las cuales aparecen en la nota que está al final de este prefacio. El texto exhibe, por si fuera necesario, el valor de las polémicas para pulir y refinar los argumentos y posiciones en pugna. Lo interesante de las disputas examinadas aquí es que no constituyeron polémicas entre dos participantes, como suele darse. Se trató de grandes debates colectivos en múltiples frentes, en los que repercutían, por lo demás, los conflictos políticos y sociales circundantes, traducidos filosóficamente como cada quien pudo hacerlo en aquellos momentos, desde posiciones ideológico-políticas y con herramientas intelectuales disponibles muy diversas. No es éste el lugar para abundar sobre las sutiles características de refinamiento intelectual que brindan las polémicas.

Conviene, eso sí, consignar pistas acerca de las condiciones en que el texto fue escrito. El autor tenía 25 años cuando, a finales de 1975, comenzó a borronear lo que concibió como un muy breve artículo para puntualizar las modalidades en que había surgido la filosofía de la liberación en Argentina. Llegado a la Fundación Bariloche en enero de 1976, como becario de posgrado en la maestría de Ciencias Sociales, intentaba avanzar en la redacción de ese pequeño texto. Mientras tanto, el mundo se derrumbaba bajo sus pies. A poco vendría el golpe de Estado en marzo y su padre sería secuestrado. Cuando lo encontraron, permanecería por meses "a disposición del Poder Ejecutivo Nacional", un eufemismo de la dictadura para eludir el *habeas corpus*. El autor abandonaría el país en mayo, con dirección a un desconocido Ecuador a donde le había sugerido dirigirse Guillermo Henríquez, porque si algo permite seguir viviendo en esas condiciones, eso es la amistad. Todos los libros y papeles cuidadosamente acumulados y leídos hasta obsesi-

vamente, con notas y apuntes, no podían acompañarlo. Era demasiado el riesgo de ser detenido por portar material "subversivo". Es probable que para ese momento tuviera como unas 100 páginas escritas y un bosquejo de lo que vendría. Lo acompañaba una sensación de gran fracaso colectivo. Asumió el compromiso de aclarar la parte que podía de todo ese inmenso y complejo proceso: la pequeña porción filosófica, casi una dosis homeopática y de muy relativa importancia en el conjunto del sufrimiento compartido por tantos compatriotas y hermanos latinoamericanos en el fatídico ciclo abierto a partir del golpe de 1964 en Brasil. No sabía qué hacer con los materiales. Acudió en su ayuda otro amigo. A Gustavo Ortiz se le ocurrió ponerlos bajo el cuidado de unos conocidos yugoeslavos, que habían sobrevivido a campos de concentración en Europa y tenían experiencia en esas lides. Habían construido su casa con paredes dobles. Entre esas paredes reposaron unos meses los materiales. Después, poco a poco, en pequeños paquetes, fueron enviados por correo al Ecuador. La mayor parte llegó sin problemas a Cuenca...

Allí el autor siguió trabajando febrilmente en lo que ya era algo más que un pequeño artículo y mostraba los perfiles de un libro con casi 800 páginas. Cuando estaba ya muy avanzado en la redacción, a punto de dar los toques finales, Claudio Malo sugirió que lo aprovechara como tesis doctoral. De nuevo la amistad hacía posible otro paso. Ya terminado y a punto de sustentarlo como tesis, lo llevó a Quito a una reunión académica, para presentarle el texto a Leopoldo Zea, quien lo leyó y le ofreció proponerlo al FCE para su primera edición. Finalmente, y con una generosa presentación de Zea, apareció en 1983.[1]

Debe subrayarse, por lo tanto, que el texto nunca fue pensado como tesis. Fue un artículo que se convirtió, sobre la mar-

[1] Para una aproximación a la trayectoria filosófica del recientemente fallecido maestro mexicano, *Cf.* "¿Pensador incómodo?" en el volumen dedicado a su memoria por *Cuadernos Americanos,* vol. 5, núm. 107 (UNAM, México, septiembre-octubre de 2004), pp. 129-152.

cha, en un extenso trabajo para tratar de aclarar (mejor dicho, aclararse) qué había pasado con la filosofía en medio del drama vivido por Argentina en esos años y cuál había sido el papel de una porción de la producción filosófica en la limitada parcela de la vida pública en que esa actividad académica tuvo una modesta repercusión. El interés resultaba muy grande porque se trataba, con todo, del modo de interpretar unos acontecimientos. Era como aferrarse a la búsqueda (¿o construcción?) de sentido en medio de la catástrofe ciudadana y familiar (en enero de 1977, como parte de la llamada "guerra sucia", serían secuestrados y "desaparecidos" en Mendoza su abuelo y un tío). Era insistir en pensar y teorizar después de la derrota, habiendo sido crítico con anterioridad y habiendo advertido de los riesgos de esa derrota. Por eso el título original era *Lectura* de la filosofía de la liberación latinoamericana. Razones editoriales lo harían aparecer con el título conservado hasta ahora. Aquella noción de "lectura" dejaba bien en claro que nunca se pretendió un enfoque de sociología del conocimiento o una rednctora consideración psicologista. Mucho menos, la exposición de un supuesto "sistema" personal.

De ninguna manera podría hacérsele justicia en este prefacio a lo que se ha producido y avanzado en estos años sobre el tema. No vale la pena siquiera intentarlo. Cuanto más, indicar algunos hitos de referencia obligada para tener a qué atenerse en medio de esa gran producción. No es posible tampoco realizar aquí un seguimiento de cómo evolucionaron o se prolongaron las posiciones así caracterizadas en los años siguientes. El material estudiado en aquellos años estaba constituido, en su mayor parte, por discursos en formación, en plena gestación. Quizá no sería exagerado decir que el ciclo previsto en aquellos momentos se cumplió con creces en la producción posterior. El libro que se tiene entre manos fue una lectura. Otros estudios complementarios, desarrollados por el autor antes, durante y después de la redacción de esta obra y que cubren aproximadamente hasta finales de los años ochenta, se

encuentran reunidos en volumen.[2] En todo caso, se ha considerado conveniente añadir al Apéndice el texto de la ponencia presentada en las Jornadas organizadas por la Fundación ICALA en Río Cuarto, Argentina, con motivo de los 30 años del surgimiento de esta filosofía.

Quizá no sea exceso de prolijidad destacar algunos detalles, que no escaparán a una lectura perspicaz. Hay trabajos prometidos por el autor. Algunos se hallaban en curso y otros sólo propuestos. No todos se pudieron completar y quedaron algunos como meros bosquejos. Algunos textos no a la mano son sólo indicados. Esto se debía a las condiciones de redacción ya mencionadas. Entre ellas, las pérdidas irreemplazables en el trayecto de los materiales desde Bariloche a Cuenca. Hay nociones que han modificado su alcance y sentido. Por ejemplo, la noción de populismo no tiene las mismas connotaciones según desde dónde se ejerza la crítica. La noción de comunidad esgrimida en muchos momentos, sobre todo por el sector del populismo ontologicista, no tiene nada que ver con la recuperación y manipulación actual de esa categoría. El término es el mismo. Los sentidos muy diversos.[3] También hoy las referencias al proletariado parecerían sonar extralimitadas. Considérese que en aquellos años todavía la organización sindical tenía fuerza y demográficamente el proletariado pesaba significativamente. En otro registro, la extensión de las citas se justificaba por dos motivos. Para poder reconstruir adecuadamente el escenario (el contexto) de desarrollo de este pensamiento y para que no quedaran dudas de lo dicho y afirmado por las distintas posiciones en pugna. La ausencia de una reflexión femenina y feminista en el pensamiento de la liberación es constatable. Tra-

[2] *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, pról. de Arturo Rico Bovio, 2ª ed., UAEM, Toluca, 2001 (la 1ª es de 1997), 221 pp. (en la introducción hay más referencias sobre la recepción del presente libro).

[3] *Cf.* las sugerentes reflexiones de Pablo González Casanova, "Comunidad: la dialéctica del espacio", *Temas. Cultura, ideología y sociedad,* Nueva Época, núm. 36 (La Habana, enero-marzo de 2004), pp. 4-15.

bajos recientes de indispensable lectura reubican la discusión de aquellos años y, por supuesto, la actual desde perspectivas afinadas.[4]

Muy queridos y admirados colegas sobrevivieron al exilio interior, como Manuel Ignacio Santos y Severino Croatto. Lamentablemente, Severino falleció el año pasado.[5] También se escribe este prólogo después de que Cardoso ha sido presidente, del fallecimiento de André Gunder Frank y de la designación de Ratzinger como papa. No son detalles menores.[6] El filosofar para la liberación es un pensar obligado, por definición, a mantenerse abierto al proceso histórico, justamente el que se quiere transformar (¿liberar? Sí, dado que las situaciones de dependencia se han agravado). Es perceptible también que se sigue filosofando en condiciones de alto conflicto social desatado.[7]

A la distancia y en muy diferentes circunstancias, se deben reiterar las dedicatorias y los agradecimientos a quienes hicie-

[4] *Cf.*, por ejemplo, de Urania Ungo, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, 1ª reimpr., Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá, Panamá (1ª ed., 2000), 210 pp., y *Conocimiento, libertad y poder: claves críticas en la teoría feminista*, Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá, Panamá, 2002, 175 pp.; Carmen L. Bohórquez, "La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina", *Estudios*, año 2, núm. 2 (CRICYT, Mendoza, diciembre de 2001), pp. 66-99; Francesca Gargallo, *Las ideas feministas latinoamericanas*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, 250 páginas.

[5] Hay una aproximación inicial a su fecunda obra en Guillermo Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la palabra (las relecturas creativas* en *la Biblia y* de *la Biblia). Homenaje de colegas y discípulos a J. Severino Croatto en sus 70 años de vida, 40 de magisterio y 25 en el ISEDET*, Lumen-ISEDET, Buenos Aires, 2000, 684 páginas.

[6] Un estudio referido a los orígenes de la teología de la liberación y que puede ser leído paralelamente y de modo complementario a éste, lo constituye el texto de Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, 2ª ed., Ágora, Río Piedras, Puerto Rico, 1983 (1ª ed., 1981), 393 páginas.

[7] *Cf.* Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, 2002, 279 páginas.

ron posible este escrito en condiciones tan adversas. Con el tiempo, el sentimiento de gratitud aumenta.

Constituye una gran satisfacción que el FCE haya decidido, previa la correspondiente evaluación, editar por tercera ocasión esta obra, lo cual no puede menos que agradecerse cumplidamente. Esta vez sí será una edición corregida, dado que se hicieron esas rectificaciones para la segunda edición, pero no se pudieron tomar en cuenta y se extravió el material ya revisado. Sin modificar la estructura del original, se ha procedido a corregir nuevamente las erratas más evidentes (puntuación, términos incompletos o que no correspondían, errores "de dedo", *concordatio tempora,* algunas referencias confusas o nombres mal escritos). Se han colocado entre llaves aclaraciones indispensables para colaborar con una lectura pertinente. No se han actualizado datos de la bibliografía, para no confundir a quienes se interesen por las fuentes utilizadas y que estuvieron disponibles oportunamente para este estudio. No se ha efectuado corrección de estilo. Se han respetado los énfasis del original por fidelidad a quienes lo hayan leído o lo vayan a leer; y, por supuesto, al autor.

No está de más reiterar, para terminar, que el autor se sigue afirmando en su programa de trabajo a la búsqueda de la radicalización problematizadora del historicismo latinoamericano. Por eso, no le ruboriza reconocer que permanece encandilado y altamente motivado por el símbolo de ese pensar: el colibrí en su vibrar incesante...

HORACIO CERUTTI GULDBERG

Santa Úrsula Xitla, Tlalpan, D. F., 10 de mayo de 2005

NOTA: se añaden, entre otras, las siguientes referencias bibliográficas a las mencionadas en el prefacio a la segunda edición: Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* FCE, México, 1981, 313 pp. (donde se anticipa la publicación de este libro); Arturo Andrés Roig, *Narrativa y cotidianidad,* Cuadernos de Chasqui, Quito, 1984, 68 pp.; Jorge Gracia (comp.), *Repertorio de filósofos latinoamericanos,* SUNY Buffalo,

Amherst, N. Y., 1988, pp. 31-32; Jorge Gracia y Mireya Camurati (eds.), *Philosophy and Literature in Latin America,* SUNY Press, Albany, 1989, 279 pp.; Gustavo Escobar Valenzuela, *Introducción al pensamiento filosófico en México,* Limusa-Noriega-UNAM, México, 1992, 147 pp.; varios autores, *América Latina: identidad y diferencia,* Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1992, 270 pp.; Arturo Andrés Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano,* Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1993, 202 pp.; Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina,* EDIUNC, Mendoza, 1993, 230 pp.; Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, 2 tomos, 200 pp.; José Luis Gómez Martínez, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica,* Ediciones EGE, Madrid, 1995, 232 pp.; Vicente Medina, "Reflexiones sobre las filosofías latinoamericanas *de o para la liberación*", en Clara Alicia Jalif de Bertranou (comp.), *Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio,* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1995, pp. 349-353; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance,* The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995, 426 pp.; Francisco Miró Quesada, "Filosofía norteamericana, filosofía latinoamericana, divergencias, convergencias", en *El trabajo filosófico hoy en el continente* (memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía), Editorial ABC, Bogotá, 1995, pp. 293-308; Amy A. Oliver, "Cerutti Guldberg, Horacio", en Stuart Brown, Diané Collinson y Robert Wilkinson, *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers,* Routledge, Londres y Nueva York, 1996, p. 139; David Sobrevilla, *La filosofía contemporánea en el Perú,* Carlos Matta Editor, 1996, 502 pp.; Paulo César Carbonari, "Grandes afirmaçôes da filosofia latinoamericana da libertaçâo. Algumas questôes", *Filosofaser,* año V, núm. 8 (Saõ José, Brasil, IFIBE-DAJOB, 1996), pp. 55-61; Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana,* Puvill Libros, Barcelona, 1996, 170 pp.; Gustavo Escobar Valenzuela y Mario Albarrán Vázquez, *Filosofía. Un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas,* McGraw Hill, México, 1996, 173 pp.; Elina Vuola, *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology,* Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki, 1997, 245 pp., hay edición castellana: *Teología feminista. Teología de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista,* IEPALA, Madrid, 2000, 289 pp.; Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la filosofía autóctona andina,* Abya Yala, Quito, 1998, 359 pp., hay edición en alemán: *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit,* IKO–Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Francfort, 1999, 353 pp.; Günther Mahr, "Horacio Cerutti Guldberg. Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar? Toluca, 1997", *Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren,* núm. 2 (Viena, 1998), p. 110; Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia,* Monte Ávila-UNESCO-Embajada de España, Caracas, 1998, 228 pp.; Heinz Krumpel,

Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt, Verlag Peter Lang, Francfort del Meno, 1999, 414 pp.; Carlos María Pagano Fernández, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino,* Concordia, Aquisgrán, 1999, 284 pp.; Mario Sáenz, *The Identity of Liberation in Latin American Thought. Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea,* Lexington Books, Maryland, 1999, 372 pp.; Günther Mahr, *Die philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig,* Concordia, Aquisgrán, Serie Monografías, núm. 32, 2000, 335 pp.; Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso,* Universidad Nacional de Río Cuarto-ICALA, Río Cuarto, ¿1999?, 198 pp.; Martín Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation,* Rowman & Littlefield, Maryland, 2000, 300 pp.; Rubén García Clarck, Luis Rangel y Kande Mutsaku (coords.), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg,* UNAM, México, 2001, 342 pp.; Laura Mues de Schrenk, "Horacio Cerutti Guldberg (1950)", en Clara Alicia Jalif de Bertranou (present. y comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo,* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2001, pp. 43-52; Arturo Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana,* Maracaibo, 2001, 181 pp.; Adriana Barrionuevo, "El problema de las necesidades en Arturo Roig", en varios autores, *Violencias, instituciones, educación,* ICALA, Río Cuarto, 2002, pp. 21-24; Pablo Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002, 418 pp.; Adriana Arpini, "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina", en Adriana Arpini (comp.), *Estudios de historia de las ideas latinoamericanas,* Universidad de Cuyo-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza, 2003, pp. 45-70; Yamandú Acosta, "Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el Cono Sur: redes y conexiones", *Pasos,* núm. 114 (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, julio-agosto de 2004), pp. 14-24; Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad,* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, 896 pp.; Carmen Bohórquez, "La filosofía latinoamericana en perspectiva histórica", *Cuadernos Americanos,* año XVIII, vol. 6, núm. 108 (UNAM, México, noviembre-diciembre de 2004), pp. 177-194; Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,* Trotta, Madrid, 2004, 200 pp.; Juan Olivier Gómez Meza, "Identidad y filosofía latinoamericana en Horacio Cerutti", Heredia, Costa Rica, 2004, manuscrito inédito, gentileza del autor; Ricardo Salas Astrain (coord. académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales,* vol. II, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005, varios artículos, y Pío Colonnello (al cuidado de), *Filosofia e politica in America Latina,* Armado Editore, Roma, 2005, 170 páginas.

Prefacio a la segunda edición

En los quince años que separan a esta segunda edición de la redacción original ha variado tanto la situación del mundo y la mía personal como autor, que sería necesario reescribir el texto o hacer una obra distinta, pero no lo he hecho así. He optado por corregir sólo las erratas más evidentes. La estructura y el estilo del original no se han modificado. Asimismo he decidido no actualizar la bibliografía, para no inducir al lector a efectuar una lectura inadecuada. Tal como se presenta, la bibliografía consigna lo fundamental que tomé en consideración para la elaboración de este trabajo. Quizá no esté de más indicar algunas referencias disponibles de la recepción crítica que ha merecido esta obra, con el fin de brindar pistas al investigador interesado en el tema.[1]

[1] Yamandú Acosta, "La cuestión del sujeto en su vigencia latinoamericana", en *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano,* EDIUNC, Mendoza, 1991, pp. 317-326; Hugo E. Biagini, "Contemporary Argentinian Philosophy", en Jorge Gracia y Mireya Camurali (comps.), *Philosophy and Literature in Latin America: A critical Assessment of the Current Situation,* State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 6-17; Hugo E. Biagini, *Filosofía americana e identidad: el conflictivo caso argentino,* EUDEBA, Buenos Aires, 1989, 342 pp; Hugo E. Biagini, *Panorama filosófico argentino,* EUDEBA, Buenos Aires, 1985, 137 pp.; David Crocker, "Cerutti's Metaphilosophy of Latin American Philosophies of Liberation", artículo presentado en la North American Society for Social Philosophy; American Philosophical Association Easter Division, Atlanta, Georgia, 29 de diciembre de 1989, 41 pp.; Eduardo Demenchonok, *Filosofía latinoamericana: problemas y tendencias,* El Búho, Bogotá, 1990, 289 pp.; Enrique Dussel, "Cultura

He quitado del apéndice el último artículo que aparecía en la primera edición, pues no agrega nada a la discusión que desarrollo; además, lo ahí planteado ha sido retomado en mínima medida posteriormente. Ese pequeño texto no resistió el paso del tiempo ni mi propia relectura.

latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en *Cristianismo y Sociedad,* núm. 80 (Asociación Social Ecuménica Latinoamericana, México, 1984), pp. 9-45; Enrique Dussel, "La 'cuestión popular'", *Nuestra América,* año IV, núm. 11, (UNAM, México, mayo-agosto de 1984), pp. 15-27; Raúl Fornet-Betancourt, *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika,* Peter Lang Verlag, Francfort del Meno, 1985, 156 pp.; Rubén García Clarck, "Reseña de un libro de filosofía de la liberación", *Hipótesis,* año I, núm. 6, Universidad Autónoma del Estado de México, Texcoco, diciembre de 1983), pp. 18-19; Alfredo Gómez-Müller, "L'idea di una filosofia della liberazione in America Latina", *Segni e comprensione,* año VI, núm. 15 (Lecce, enero-abril de 1992), pp. 11-19; Jorge J. E. Gracia (comp.), *Latin American Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values and the Search for Philosophical Identity,* Prometheus Books, Buffalo, Nueva York, 1986, 269 pp.; Pablo Guadarrama González y Nikolai Pereliguin, *Lo universal y lo específico en la cultura,* Universidad INCCA, Bogotá, 1988, 159 pp.; Óscar R. Martí, "Mexican Philosophy in the 1980s: Possibilities and Limits", en Jorge Gracia y Mireya Camurati (comps.), *op.cit.,* pp. 36-63; Gustavo Ortiz, "Reseña", *Nuestra América,* año IV, núm. 11 (UNAM, México, mayo-agosto de 1984), pp. 137-142; Alberto Parisí, "Algunas notas críticas sobre el libro 'Filosofía de la Liberación Latinoamericana', de H. Cerutti", *Cristianismo y Sociedad,* núm. 80, cit., pp. 93-99; Arturo Rico Bovio, "Seminario de Filosofía de la Liberación", Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 1984-1985, mimeo., 552 pp.; María Luisa Rivara de Tuesta, "Augusto Salazar Bondy: filosofía e ideología en América Latina y en el Perú", *Cristianismo y Sociedad,* núm. 80, cit., pp. 61-83; Carmen Rovira y Agustín Cueva, "Presentación de un libro de Horacio Cerutti Guldberg", *Prometeo,* año 1, núm. 2 (Universidad de Guadalajara, Guadalajara, enero-abril de 1985), pp. 75-86; Gregor Sauerwald, "Conflicto de las teorías de la liberación ante el reto social y su versión marxista, ensayo sobre el diálogo intercultural", *Prometeo,* año 2, núm. 7 (Universidad de Guadalajara, Guadalajara, septiembre-diciembre de 1986), pp. 63-78; Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung,* Herder, Viena, 1992, 171 pp.; Ofelia Schutte, "Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics", *The Philosophical Forum,* vol. XXII, núm. 3 (Nueva York, primavera de 1991), pp. 270-295; Ofelia Schutte, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", *Prometeo,* año 3, núm. 8 (Universidad de Guadalajara,

Como se podrá apreciar, la obra muestra las huellas de un proceso de investigación que estaba –y debe seguir– en curso. Probablemente el contexto actual volverá los argumentos más nítidos, más afiladas sus aristas, más sensible su recepción, más duro y hasta desesperado su rechazo. Conviene mencionar algunos de mis trabajos que prolongan o complementan las reflexiones expresadas en esta obra.[2]

Sólo me resta agradecer al Fondo de Cultura Económica por la decisión de reeditar este libro, y esperar las opiniones de los lectores críticos, confiando –como creía José Gaos– en que la crítica corona y completa la producción filosófica.[3]

H. C. G.

Tepepan, D. F., 8 de junio de 1992

Guadalajara, enero-abril de 1987), pp. 19-42; Gabriel Vargas Lozano, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, UNAM y Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 1990, 226 pp.; varios autores, *Pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo*, Universidad Central de las Villas, Santa Clara, Cuba, 1989, I, Segunda Parte, pp. 91-221; varios autores de la Academia de Ciencias de la URSS, *La historia de la filosofía en Latinoamérica en el siglo XX*, Hayka, Moscú, 1987, 287 pp.; Nikolaus Werz, *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*, Arnold Bergstraesser Institut, Friburgo de Brisgovia, 1991, 424 páginas.

[2] Comparación entre el pensamiento de los jóvenes hegelianos y la filosofía de la liberación latinoamericana", *Anales de la Universidad de Cuenca*, t. XXXIV (Ecuador, abril de 1979), pp. 125-145; "Necesaria autocrítica permanente de la filosofía para la liberación latinoamericana", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núm. 6 (Bogotá, enero-marzo de 1981), pp. 29-34; "La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano: filosofía de la liberación: tesis y tareas", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 379 (Madrid, enero de 1982), pp. 61-85; "Aproximación histórico-epistemológica a la filosofía latinoamericana contemporánea", *Prometeo*, año 2, núm. 5 (Universidad de Guadalajara, Guadalajara, enero-abril de 1986), pp. 39-51; "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", *The Philosophical Forum*, vol. XX, núms. 1-2 (Nueva York, otoño-invierno de 1988-1989), pp. 43-62; "Abhängigkeit und Anderssein", conferencia magistral en el Internationale Arbeitstagung "Entwicklung in Partnerschaft; Nord-Süd-Dialog eine Herausforderung für Soziale Arbeit", Münster, 17-21 de junio de 1991 (en prensa, con las *Memorias)*.

[3] Remito a mi trabajo "José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana", *Anthropos*, núms. 130-131 (Barcelona, marzo-abril de 1992), pp. 89-91.

El reino de las ideas puede compararse con los reinos comunes, decía Me-ti, despectivo. Impera allí la más injusta de las expresiones. No existe otro orden que el de la opresión. Ciertos grupos llegan al poder y oprimen a todos los demás. Lo decisivo no es el rendimiento, sino el origen y las relaciones. Los útiles se ven obligados a servir a los poderosos. Aquellos que se han instalado en el poder impiden el acceso de todos los que pretenden surgir. Ciertas asociaciones de ideas rebeldes se reprimen sin contemplaciones. Puede decirse, sin temor a equivocarse, que el reino de las ideas es idéntico al reino en el cual ha tenido origen.

Un enorme conjunto de ideas deben su existencia a los servicios que prestan a su vez a otras ideas; si tienen un objetivo es por su relación con éstas. El sistema que sirve para verificarlas está viciado. Las relaciones deciden.

Ciertas ideas están destinadas exclusivamente a convencer de que ese reino es eterno. De tanto en tanto, cuando la fatiga de los años o la molicie se adueña de ellas, se las reemplaza por otras más jóvenes y operantes. Esas ideas defienden, pues, lo antiguo con palabras nuevas.

BERTOLT BRECHT
Me-ti, el libro de las mutaciones

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.

Estas inocentes y pueriles fantasías forman el meollo de la filosofía neohegeliana en boga, que en Alemania no sólo es acogida con espanto y veneración por el público, sino que es proclamada por los mismos *héroes filosóficos* con la solemne conciencia de su revolucionaria peligrosidad y de su criminal inexorabilidad. El primer volumen de la presente publicación se propone desenmascarar a estas ovejas que se hacen pasar por lobos y son tenidas por tales, poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos reflejan simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana. Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado.

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por la *idea de la gravedad*. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.

KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS
La ideología alemana

Una advertencia de que no existen filosofías "inofensivas" o puramente académicas, de que siempre y dondequiera está objetivamente presente el peligro de que cualquier incendiario del mundo pueda, como Hitler, prender una hoguera devoradora aprovechándose del combustible filosófico de las "inocentes" conversaciones de salón, charlas de café o lecciones de cátedra, de los aparentemente "inofensivos" ensayos, estudios, folletones, etc. [...] toda filosofía está determinada, en cuanto a su contenido y su método, por las luchas de clases de su tiempo. Y, aunque los filósofos –lo mismo que los sabios y los artistas y otros ideólogos– ignoren en mayor o menor medida esta circunstancia y no tengan, a veces, la menor conciencia de ella, este criterio determinante de su actitud entre los llamados "problemas finales" se impone, a pesar de todo.

GEORG LUKÁCS
El asalto a la razón; la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler

Que el punto más alto de conciencia y de honradez haya sido alcanzado precisamente por la filosofía (Husserl) que acepta asumir teóricamente –es decir, pensar como esencial para su empresa ideológica– la existencia necesaria de este *círculo,* no quiere decir que ello la haya hecho *salir de este círculo,* que la haya liberado de su cautiverio ideológico –como tampoco ha podido salir de este círculo aquel que ha querido pensar en una "apertura" (que aparentemente no es sino el no-cierre ideológico del cierre), en la condición de posibilidad absoluta de este "cierre", es decir, en la historia cerrada de la "repetición" de este cierre en la metafísica occidental: Heidegger. No se sale de un espacio cerrado instalándose simplemente fuera de él, ya sea en lo exterior o en la profundidad: mientras ese exterior o esa profundidad sigan siendo *su* exterior y *su* profundidad, pertenecen todavía a *este* círculo, a *este* espacio cerrado, en calidad de su "repetición" en *su* otro cualquiera-que-sea. No es mediante la repetición, sino mediante la no-repetición de este espacio como se logra escapar de este círculo: únicamen-

te mediante la fuga teórica fundada, que precisamente no sea una *fuga* consagrada siempre a aquello de lo que huye, sino una fundación radical de un nuevo espacio, de una nueva problemática, que permita plantear el *problema* real, desconocido en la estructura de reconocimiento, de su posición ideológica.

LOUIS ALTHUSSER
"De *El Capital* a la filosofía de Marx"

Ud. sabe que yo he mandado 20 años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1o. La América es ingobernable para nosotros. 2o. El que sirve una revolución ara en el mar. 3o. La única cosa que se puede hacer en América es emigrar. 4o. Este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. 5o. Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos. 6o. Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último periodo de la América.

SIMÓN BOLÍVAR
Carta a Flores, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830.
En "Archivo Flores"

Presentación

Mucho se ha discutido sobre la posibilidad de un pensamiento o filosofía latinoamericano auténticamente original. Preocupación que ya el argentino Juan Bautista Alberdi, en 1842, en su discurso sobre *Ideas para un Curso de Filosofía Contemporánea,* se hace expreso no ya como posibilidad, sino como un hecho. Si se reflexiona con autenticidad, "la filosofía –dice Alberdi– se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a las cuales presta la forma de sus soluciones". "Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin." "Civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: Progreso."

La problemática de esta filosofía ha cambiado, pero no la preocupación por ofrecer solución a los problemas que nuestra cambiante realidad va planteando. Otras son ya las metas. Ya no el progreso del que hablaba el positivismo, sino algo que ha de ser previo al mismo, la condición misma de su posibilidad, que será expresada en la idea de liberación. Es en la Historia de las Ideas, que a lo largo de varios años ha venido elaborando el Comité de Historia de las Ideas de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia,

que se han ido destacando los problemas planteados y las soluciones dadas a los mismos. Historia que con ello ha mostrado la existencia de un auténtico filosofar latinoamericano sobre la realidad latinoamericana, con independencia del origen del instrumental conceptual y racional utilizado. La preocupación misma por la existencia de una filosofía latinoamericana es ya expresión de esta anhelada filosofía. Sus respuestas forman el rico acervo que habla de la existencia de la misma.

Rebasada la preocupación respecto a si se hace o no auténtica filosofía en Latinoamérica, han ido apareciendo expresiones de la misma en torno a una problemática que les da sentido y unidad. Ya no es tanto el problema de cómo alcanzar el progreso de que hablaban Alberdi y su generación, a lo largo de esta América, sino de cómo vencer los obstáculos que hicieron de esa preocupación simple utopía. Se ha tomado conciencia de la relación de dependencia frente a este o aquel dominio extranjero y como correlato sobre el necesario cambio de esta situación, planteándose la necesidad de la independencia o, más ampliamente, la necesidad de la liberación. Liberación de pueblos y liberación de hombres que forman estos pueblos como condición de realización del anhelado progreso, del desarrollo, como se le llama en nuestros días. Una expresión filosófica de esta preocupación lo ha sido y es la llamada filosofía de la liberación. Filosofía que surge en un contexto social, económico y cultural que ha resultado ser también común a otras muchas regiones del planeta como Asia y África. Se parte del contexto de la dependencia y de su toma de conciencia. Surgiendo una filosofía ligada con otras muchas expresiones de este mismo reflexionar sobre la realidad latinoamericana, como lo son el historicismo que busca en el pasado, en la Historia de las Ideas, el sentido de la historia de esta América, la filosofía de su historia. Filosofía que da también sentido a las investigaciones que sobre las sociedades latinoamericanas se vienen elaborando desde hace varias décadas. La filosofía que anima las investigaciones de los llamados científicos o cientistas sociales, y a los que se

refería recientemente Celso Furtado, presentándolos como creadores de una filosofía que lejos de repetir los modelos europeos occidentales ha aportado una nueva interpretación de la realidad y creado categorías sociales como la de la dependencia. La sociología de la dependencia que, por discutible que parezca a otras interpretaciones, ha dado origen a una escuela sociológica original. Y como una expresión más de este reflexionar sobre la realidad latinoamericana, surge también la Teología de la Liberación, que la Iglesia católica ha tenido que aceptar como parte de su problemática. La problemática que, a lo largo de la Tierra, plantean la miseria y la explotación de que vienen siendo objeto decenas de pueblos y millones de hombres. Teología que hallara su apoyo y justificación en las reformas iniciadas por Juan XXIII, planteándose la necesidad de realizar el Reino de Dios, no ya en otro mundo, sino en éste, como un reino de Justicia y Libertad en el que el hombre deje de ser explotador del hombre y se hermane ecuménicamente con él.

La Filosofía de la Liberación Latinoamericana es expresión del contexto social de que hemos hablado, por lo que hace suyas, como lo demostrará el autor de este libro, las preocupaciones expresas en el historicismo, la sociología y la teología latinoamericanos. La filosofía de la liberación se expresa con gran fuerza en uno de los momentos clave de la historia de uno de los pueblos de esta nuestra América, el que representará el regreso del general Juan Domingo Perón a la Argentina. Más que triunfo del propio Perón, lo es del peronismo. Olvidada la primera etapa de gobierno de Perón, el peronismo se ha transformado en una gran esperanza. La esperanza de todo un pueblo que se consideró ya ligado con la historia de otros pueblos del continente, incluso con pueblos más allá de este continente, junto con los cuales ha de luchar por cambiar una situación que les ha sido impuesta, y que les ha impedido alcanzar las metas que tan ingenuamente se planteara la generación de Juan Bautista Alberdi en el siglo XIX. En 1973 una pléyade de filósofos, la mayoría jóvenes, se lanza a la elaboración y difu-

sión de una filosofía que ha de ayudar a los pueblos latinoamericanos en su ya vieja lucha por su liberación. Este extraordinario brote, decíamos, coincide con el regreso de Perón. Una filosofía que el mismo gobierno peronista estimulará para justificar la política nacional e internacional de su líder. Pero tratándose de un filosofar surgido de la toma de conciencia de la realidad de los pueblos de esta América, éste se negará a ser simple instrumento de la ideología y de las acciones políticas de un determinado líder. Aunque este líder fuese Juan Domingo Perón. Ideología circunstancial, política de circunstancias, porque uno será el filosofar empeñado en orientar la liberación latinoamericana, y otro el que sólo trate de justificar las posturas de Perón como líder nacional e internacional.

Invitado en 1973 y en 1975 para participar en las Jornadas realizadas por la Universidad del Salvador, en San Miguel, Buenos Aires, pude ser testigo del cambio que sufriera la Filosofía de la Liberación que encontrara su gran impulso en la Argentina. Testigo fui, también, de la participación en tales reuniones de varios de los seguidores de la Teología de la Liberación, a partir de una temática que se relacionaba estrechamente con la Filosofía de la Liberación. Y en las Jornadas de 1975, la euforia y unidad de un filosofar nacido de su enfrentamiento con la realidad latinoamericana, estaba en crisis. Los seguidores de la Filosofía de la Liberación estaban siendo puestos en entredicho por el oficialismo filosófico peronista empeñado en justificar al líder recién muerto y a sus herederos. A nivel nacional la ruptura entre el peronismo y Perón era ya un hecho. Uno era el líder, otro lo que se suponía había pensado éste. Se iniciaba ya el desplazamiento, por todas las vías, incluyendo el terror, de quienes no seguían la línea oficial. Varios de los seguidores de la Filosofía de la Liberación aceptaron, a regañadientes, la situación deformando el espíritu que había animado a esta filosofía. Otros prefirieron la persecución y el destierro. Destierro que haría parte de la gran diáspora latinoamericana que ahora está dando origen a un gran confrontamiento entre quienes

desde diversos lugares de nuestra América se empeñaron en reflexionar y analizar su realidad para intentar ofrecer soluciones a sus múltiples problemas. Razón por la cual pasaron a formar parte de la subversión con que se viene calificando toda postura crítica. Y así, en diversos lugares de esta nuestra América, en donde la crítica es aún posible, en México, Caracas, Costa Rica o en Europa, se han encontrado historicistas, sociólogos de la dependencia, teólogos y filósofos de la liberación. Confrontación en el destierro que está originando un reflexionar, un filosofar, plenamente latinoamericano, como parte de un filosofar más amplio sobre el hombre sin más, sobre el hombre y sus esfuerzos por alcanzar la plena liberación.

Es por la preocupación por encontrar el sentido de nuestra historia que ha animado al Comité de Historia de las Ideas a mi cargo, que se consideró de especial interés la presentación de esta original filosofía que es la Filosofía de la Liberación. Sabiendo que uno de sus miembros estaba trabajando sobre la historia, los antecedentes y la expresión de dicho filosofar se encargó al mismo el trabajo que ahora se publica. Algo semejante se ha hecho con la Teología de la Liberación, cuyo trabajo ha sido encargado a un buen conocedor de la misma. De esta forma se va completando la historia y exposición de las ideas, la filosofía y el pensamiento de esta nuestra América en el siglo XX en que vivimos. Como siempre, y como es característico de la actitud del IPGH de respeto a las investigaciones que se vienen realizando, los autores tienen absoluta libertad y son los únicos responsables de la exposición de sus ideas. Sólo se pide sean expuestas con la mayor objetividad para que su conocimiento pueda ser parte del rico acervo de la ya innegable filosofía de esta nuestra América.

Horacio Cerutti es uno de los miembros de la generación en que cristalizó la llamada Filosofía de la Liberación. Su testimonio es de especial importancia en la historia de este nuestro filosofar que venimos exponiendo. Un trabajo, como podrá observarse, escrito con una gran claridad, claridad que muchas

veces falta a varios de los creadores y seguidores de esta filosofía. Un trabajo objetivo, hasta donde ello es posible dentro de un filosofar vivo, y por ello muchas veces contradictorio y cuyos autores participan aún, desde diversos ángulos y niveles, en la vida cultural latinoamericana. Trabajo polémico frente a quienes el autor considera se han conducido con oportunismo dentro de esta filosofía. Actitud crítica frente a quienes consideran que no existe más originalidad que aquella que se deriva de su propia y concreta obra. El autor muestra con gran objetividad los orígenes de este importante filosofar latinoamericano. Allí está el historicismo en sus diversas expresiones pasando por Hegel y Marx, la Sociología del Conocimiento, Heidegger, Marcuse y la Escuela de Francfort. Y por lo que se refiere a antecedentes latinoamericanos, la historia de las ideas como filosofía de la historia de nuestra América, la Sociología de la Dependencia y la Teología de la Liberación. Allí están Fanón y las polémicas en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana. Allí, Augusto Salazar Bondy y su empeño por un filosofar fuera de toda enajenación, y frente a él un filosofar que considera ha de tomarse conciencia de esa enajenación para anularla. El partir de cero o el partir de la experiencia de esta nuestra ineludible historia. Y como horizonte histórico la Revolución cubana, la revolución estudiantil de mayo de 1968 en Francia, la Iglesia en Medellín y, por supuesto, el regreso de Juan Domingo Perón a la Argentina.

La Filosofía de la Liberación que cristaliza en la Argentina entre 1973 y 1975 no es, decíamos, unitaria. Tiene múltiples expresiones. Entre sus figuras más sobresalientes se encuentran Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig. El primero, tratando de destruir la filosofía europea occidental para iniciar en esa América una filosofía que habrá de ser original desplazando a la primera. El segundo, buscando en la historia de las ideas de la Argentina y la América Latina las raíces de un filosofar que sea auténtico por la rica experiencia que esa historia ha de darle. En el propio Cerutti se hace expresa la inclinación de su filosofar,

más cerca de Roig y su línea. En la Filosofía de la Liberación se hace igualmente expresa la dependencia que aún mantienen varios de sus epígonos con la filosofía europea en un lenguaje que, a veces, resulta muy alambicado. Está también presente el populismo del que son expresión Perón y el peronismo como centro de las preocupaciones de este filosofar que quiere ser liberador. Allí la idea de Pueblo para servirlo o para servirse de él. Cerutti va exponiendo las diversas expresiones de esta filosofía, incluyendo la propia. Y por ser parte de este filosofar aún vivo y actuante, es a veces acremente crítico ante posturas que considera se desvían del espíritu que ha originado a este filosofar. Señala los diversos puntos de partida de un filosofar que, al atender a la realidad, va tomando diversos matices. Allí está el que llama sector populista de la Filosofía de la Liberación, que se expresa como dogmatismo de la ambigüedad concreta y como populismo de la ambigüedad abstracta. Y frente al populismo el Sector Crítico del populismo que tiene dos vertientes, el subsector historicista y el subsector problematizador. Filosofar, como lo indican estos puntos de partida, nacido de la reflexión sobre la realidad latinoamericana que se debate entre la dependencia y la liberación, y a la que se ofrecen soluciones como el populismo que puede mantener estáticas la esperanza y las preocupaciones para el cambio. El cambio que la toma de conciencia de la dominación y la dependencia impuestas hace necesario. Cambio que los sistemas establecidos tendrán que calificar de subversivo. El marxismo corre, con otras filosofías historicistas, por las venas de este filosofar que quiere ser de la liberación. Marxismo al que a veces se quiere rechazar o rebasar pero que, asimilado, como lo ha de ser toda filosofía, ofrece a la Filosofía de la Liberación un buen instrumental metodológico e ideológico.

LEOPOLDO ZEA

A modo de introducción

El trabajo que aquí se presenta no tiene ninguna pretensión de "originalidad", entendiendo por tal una pretensión de decir algo "nuevo", la "última palabra" sobre el tema que se estudia. Muy por el contrario, es un trabajo que se enfrenta y manifiesta lo ya dicho sobre un tema tan apasionante como la filosofía contemporánea latinoamericana. Vale decir, se trata de establecer el *status quaestionis* de la actual reflexión filosófica latinoamericana. En este sentido, todo el estudio podría ser visto como una gran introducción a un desarrollo todavía por cumplir. En verdad, aparte de lo que aquí se recoge está todavía abierta la posibilidad para una reflexión que nuestra América requiere y reclama desde hace años ya. Con esto no pretendo sugerir, de ninguna manera, que la "lectura" propuesta sea inocente u "objetiva". De ninguna manera. Se trata de una lectura realizada desde un cierto lugar teórico e ideológico que se va mostrando y manifestando a lo largo de la misma. Por ello, esta larga *introducción* a la posibilidad de una reflexión filosófica latinoamericana cumple también un papel de localización preventiva, destructiva y crítica, en relación con el obstáculo mayor que entorpece la puesta en marcha de la filosofía, junto a las ciencias sociales latinoamericanas y junto a la práctica política, en la lucha por el efectivo cumplimiento de transformaciones estructurales impostergables. Este obstáculo no es otro que lo que se caracterizará, a lo largo de todo el estudio, como discurso populista. En lo que va del siglo se ha visto cómo la

práctica populista y el discurso que conlleva han movilizado las esperanzas de las masas latinoamericanas pero traicionando siempre el proceso, frustrando las esperanzas y reprimiendo a las masas. La filosofía, por lo tanto, no puede operar como un justificativo de estas prácticas y discursos "ambiguos" que se revelan, a corto plazo, como plenamente concretos. Este trabajo está elaborado desde la clara conciencia de que, si bien a nivel táctico es dable "negociar", condescender diplomáticamente, pactar, transar, etc., en función de objetivos estratégicos, a nivel estratégico e ideológico no cabe hacerlo. Quien "negocia" a nivel ideológico elimina la posibilidad misma de la negociación, porque esfuma su propia posición. No es necesario recordar en este sentido el clarísimo ejemplo de Lenin y los *ostrovistas.* Pues bien, de lo que se trata –muy especialmente en el caso de la filosofía– es de delimitar estricta y rigurosamente las distintas manifestaciones y modalidades que va adquiriendo la formación ideológica. Por todo lo dicho, el trabajo que sigue quizá no sea más que un ejercicio de contraposición de imágenes y autoimágenes de lo que se ha creído que era o debería ser la filosofía de la liberación. De esto viene a resultar que este libro sería, en realidad, un libro de libros. En todo caso, es *una* lectura, *mi* lectura; lectura que trata de *abrir* el camino para que otros lectores puedan rehacerlo. Es un instrumento de trabajo para aquellos que deberán, casi necesariamente, volver a andar el camino. Es muy importante dejar bien sentado desde ahora que no invento las distintas posiciones en pugna que se exponen, analizan y critican a continuación. Por eso he elegido el penoso y árido camino (para el que escribe y para el que lee) de reproducir extensos pasajes de los discursos en cuestión. Además, la escasa difusión de la mayor parte de los materiales que se discnten, tan característica de nuestros países, hacía necesaria esta citación permanente. En fin, el cumplimiento del tan burgués requerimiento de la propiedad intelectual, aquello que traducido al lenguaje común es práctica de "honestidad intelectual", me ha llevado a dejar bien sentado

qué es lo que cada quien ha dicho en este tremendo debate para poder dejar el camino abierto a lo que todavía queda por decir y deberá, quizá, decirse. Si, con todo, no he sido capaz de superar el método, tan repudiado por Collingwood, de "tijeras y engrudo", sólo a mí cabe achacármelo. No es culpa de la temática, ni de los materiales, ni es la intención que he tenido. He buscado expresamente no caer en esa deformación. De todas maneras y aun en ese caso, probablemente el estudio tenga algún aporte que hacer y movilice ulteriores y mejores investigaciones al respecto. Con esto quedaría plenamente justificado. Y si no es capaz de defenderse solito nada puede hacer ya su autor para defenderlo, por más actitudes apologéticas que asuma y por más intentos de "borrar con el codo lo escrito con la mano".

Las cuestiones que aquí se tratan, si bien afectan de modo directo al pensamiento latinoamericano, cabría decir que se extienden abarcando, en parte, al pensamiento en lengua española y al mismo pensamiento iberoamericano. La Península Ibérica está hoy más cerca de nuestra América. La producción filosófica española habla a las claras de la importancia de sus preocupaciones y del nivel alcanzado por sus jóvenes filósofos.[1] Todavía no se ha abierto un diálogo fecundo entre estos juveniles esfuerzos españoles y los que se realizan en la América de habla hispana. Cabe esperar que el diálogo no tarde en producirse.

El examen de la filosofía contemporánea latinoamericana debe pasar con toda seguridad, si bien no en forma excluyente, por Argentina. La situación vivida por Argentina en la primera mitad de la década del setenta estimuló en forma de-

[1] De la abundantísima bibliografía al respecto cabe mencionar: *Diccionario de filosofía contemporánea,* Sígueme, Salamanca, 1976, 490 pp.; Horacio V. Cerutti Guldberg, "*Status quaestionis* en la filosofía española" (primera nota), en *Pucara,* núm. 2 (Cuenca, junio de 1977), pp. 65-77; *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III (Salamanca, 1976), varios trabajos, con referencias.

cisiva la especulación filosófica. Al respecto unas sugestivas y polémicas palabras de Juan Carlos Torchia Estrada que conviene reproducir.

> La justa caracterización y comprensión histórica de este clima [intelectual de Argentina] exige un estudio objetivo. Sin embargo, sin pretensiones sistemáticas, algunos elementos saltan a la vista; si se juzga por la producción editorial, la filosofía parece en trance de extinción. Para grupos numerosos, la cultura es un instrumento político o un concepto desfigurado por la politización. Éstos son los mismos grupos para los cuales la historia es un arma de combate y, aunque hablan constantemente de recuperar la cultura nacional, no están interesados con sincero fervor en rescatar todo lo respetable del patrimonio cultural del país, sino algunos elementos muy seleccionados, utilizables –bien o mal– en el contexto ideológico en que se mueven. Lo que queda fuera de esta selección es prácticamente la totalidad de la historia intelectual argentina. Por un traslado erróneo o interesado meten en el mismo saco la dependencia económica, que es un problema real de relaciones de poder en el plano internacional, con la llamada "dependencia cultural", que en rigor no existe porque América Latina es, sin excluir peculiaridades, parte integrante de la cultura occidental. Por supuesto, todo lo descrito se lleva a cabo utilizando las categorías filosóficas e ideológicas de origen europeo, las mismas que se denuncian como fuente de colonialismo cultural. Lo antedicho podrá no ser la totalidad del panorama pero es lo que más se ve.[2]

Estas opiniones de Torchia Estrada no se reproducen aquí para compartirlas ni muchísimo menos. Simplemente se trata de ilustrar la complejidad de un "clima intelectual" que puede

[2] Juan Carlos Torchia Estrada, "La decadencia del espíritu teórico: un texto inédito de Francisco Romero sobre la filosofía contemporánea" (Potomac, Maryland, EU, septiembre de 1974), *Revista Nacional de Cultura,* año XXXIX, núm. 219 (Caracas, marzo-abril de 1975), p. 28, nota 1.

motivar semejantes opiniones. Por otra parte, la cantidad de síntomas y equívocos que muestra el fragmento citado estimulan fuertemente el deseo de ahondar en la investigación de este "clima". Una buena parte del mismo es lo que constituye el tema del presente estudio.

Oculta bajo el rótulo "liberación" ha pasado casi inadvertida para el público la aparición en estos últimos años de un fenómeno filosófico que algunos de sus protagonistas han denominado "filosofía de la liberación". El abracadabra de la declamada "liberación" tenía principalmente matices de urgencia política y es casi "natural" que este *aditamento* "filosófico" a un proceso tan tortuoso y difícil sea poco considerado. No es esto lo que más me preocupa. Más bien, ha llegado la hora de que los propios protagonistas retomemos nuestros pasos y examinemos lo andado para establecer cuáles fueron las preocupaciones que nos han movido, cuáles son los logros alcanzados y qué es lo que resta por hacer o deshacer.

Puede decirse, sin lugar a dudas, que el tema de la liberación ha sido en los últimos años casi una moda, no solamente de intelectuales a la violeta, sino de todo un conjunto de hombres y mujeres en Argentina y América Latina que la han sentido como carencia y no han llegado a elaborarla como "deseo".[3] Debo declarar de entrada que de la liberación me interesa su realización y tematizarla en tanto en cuanto nos lleva a su concreción fáctica, histórica.

El objetivo central de este trabajo es ubicar histórica e interpretativamente este fenómeno autodenominado Filosofía de la Liberación en la Argentina, pensando no sólo en lectores argentinos sino, y muy especialmente, en todo un conjunto de pensadores latinoamericanos acuciados por la misma problemática. Seguramente no soy el más preparado y capacitado para realizar esta delicada tarea, pero es indispensable concluirla de alguna manera para salir de la asfixia pueril y pedan-

[3] Utilizo el término en el sentido acuñado por G. Deleuze.

te en que agoniza nuestra disciplina, frenando posibles y necesarios aportes que, en su ausencia, dejan un campo expedito a los enemigos de la liberación.

Si consideramos pensamientos "tipo" aquellos que responden a determinados estadios estructurales de la evolución humana y los hacemos objeto de la sociología, y pensamientos individuales a los que son objeto de la historia, habría que decir que, tratando de ser fieles y honestos para con los pensadores "individuales", hay que estudiar su aporte a un pensamiento "tipo" o al intento de constitución de un pensamiento "tipo" o que podría llegar a serlo. En este caso sí nos interesan las "sutiles diferencias" entre pensadores o términos que pueden equivocarnos el camino.[4] En todo caso, habría que pensar que se trata de analizar un pensamiento de coyuntura. Aparte de ser sumamente discutible la atribución de un objeto "tipo" a una presunta sociología y de un objeto "individual" a la historia, no me queda otro camino que atenerme a los requerimientos del fenómeno que pretendo explicar y que abarca una nutrida documentación en muy pocos años. Se trata de interpretar buscando "fuentes", etapas, orientaciones dominantes en la coyuntura, rastreando *matices* diferenciales que, en definitiva, deciden las opciones. Por ello, aunque algunos crean que esto no es más que "gastar pólvora en chimangos" o "remover el avispero" innecesariamente, estoy convencido de que es una tarea indispensable realizar una revisión crítica de la producción filosófica argentina del último lustro. Hay que intentar abarcar, con la exhaustividad y márgenes de error atribuibles a un solo investigador, los productos del género que van desde la preparación (1968, aproximadamente) del II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971) hasta la actuali-

[4] *Cf.* aquí la posición de "sociólogo" asumida por Hinkelammert *(cf. Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia,* Universidad Católica de Chile, Buenos Aires, 1970, esp. p. 10). En todo caso, me sitúo a medio camino entre la posición de sociólogo y la de historiador, tal como él las define.

dad. {Esta introducción fue escrita en 1977.} Encarar esta tarea implica, como se desprende de suyo, que tomamos como valiosos nuestros hechos de pensamiento, nuestros pensadores y sus textos, los tomamos con la misma seriedad con que Aristóteles consideró a su maestro y antecesores y los historió en su *Metafísica* o con que Marx consideró a Hegel, etc. Ya decía el maestro mexicano Samuel Ramos, en el Prólogo a su *Historia de la filosofía en México,* que un buen modo de introducirnos en nuestra filosofía es leer a nuestros propios pensadores. Y es ésta, también, la intención pedagógica que me anima. En un momento en que los estudios filosóficos institucionalizados han sido totalmente desmantelados en el país, es indispensable que quienes se interesen por la disciplina cuenten con *introducciones* a un proceso intelectual en curso.

Un trabajo de este tipo se presta para el "ajuste de cuentas" y para meras "imputaciones ideológicas" propias del terrorismo intelectual. Más cuando uno ha sido parte activa de lo que se pretende interpretar y explicar. No es ésta mi intención, ni me siento llamado a ello. No lo considero motivante, ni creador. En definitiva, no sirve para nada. Para nada más que encender interminables polémicas entre sordos. Se trata, sí, de tener permanentemente presente la propia subjetividad que está mechada por lo ideológico. No digo que la ideología sea una cuestión emocional o subjetiva sino, por el contrario, que la propia subjetividad está "objetivamente" modificada por la ideología. En su producción todo discurso es ideológico y en su recepción puede tener función científica o ideológica, entendiendo por la primera la autoconciencia de su origen y de su relatividad y por la segunda una pretensión de absolutez. Éste es un esfuerzo por constituir un discurso en función científica o de conocimiento que "mantiene 'abierta' la posibilidad de la autorreflexión".[5]

[5] *Cf.* Eliseo Verón, *Imperialismo, lucha de clases y conocimientos: 25 años de sociología en la Argentina,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974, pp. 86 y anteriores.

La contemporaneidad de la temática me lleva a considerar la producción de autores en plena productividad o, incluso, al inicio de sus trabajos, muchos de ellos meros proyectos de futuras elaboraciones. Atentos a que se trata de discursos en formación, su tratamiento y consideración son aleccionadores.

Hechas estas salvedades conviene aclarar que lo que viene a continuación responde al siguiente ordenamiento. Se analizan algunas interpretaciones tentativas de la "filosofía de la liberación" latinoamericana, se pregunta por el influjo que sobre ella ejercieron la "teoría" de la dependencia y la "teología de la liberación", se examinan otros antecedentes de la mencionada filosofía. Luego de esta aproximación preliminar, se trabajan cuatro temas examinando las posiciones que los distintos sectores y corrientes de la "filosofía de la liberación" han asumido frente a los mismos. Ellos son: el punto de partida del filosofar, el sujeto y la metodología del filosofar y la concepción misma de la filosofía. Se pueden consultar al final del estudio una bibliografía comentada y un apéndice con materiales complementarios {este apéndice ha sido modificado en las sucesivas ediciones}.

Saliendo al paso de posibles objeciones, debo decir que trabajo con la noción de "pensamiento" por considerarla más dúctil y plástica en la tarea encarada. Esta noción tiene una tradición en nuestra América que se remonta al maestro Gaos.[6] Una noción muy parecida ha sido utilizada por Edouard Morot-Sir en su historia del pensamiento francés contemporáneo.[7] De

[6] *Cf.* José Gaos, "El pensamiento latinoamericano", *Jornadas-12* (Seminario sobre "La América Latina"), El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1944, pp. 11 y 19.

[7] Edouard Morot-Sir, *El pensamiento francés actual*, trad. de Néstor Alberto Míguez, El Ateneo, Buenos Aires (Biblioteca de Filosofía), 1974, pp. 1 y ss. Para este autor el "pensamiento" puede tener un uso ideológico. Más bien, debe decirse que todo pensamiento es producto ideológico. Morot-Sir lleva el problema al límite pensando que el lenguaje filosófico (para él, "del filósofo") es un lenguaje "del hombre" sin más, lenguaje de "utopía". Con todo, considero que la cuestión ideológica no se resuelve así. Simple-

este último autor hemos tomado, entre otros elementos, la técnica de considerar ciertas oposiciones terminológicas que suelen ser muy elocuentes, de las que debe sospecharse hasta qué punto no son complementarias... Estas cristalizaciones conceptuales que para el caso de Francia se polarizan en: "Existencia/estructura", para el caso argentino y latinoamericano quizá estén paradigmáticamente sintetizadas en: "Dependencia/liberación". Pero esta cristalización –para continuar con la metáfora química– se desdobla en filosofía en las siguientes: clase/pueblo, Europa/América, Lo Mismo/Lo Otro, Ideología/Filosofía, Política/Ética, Dialéctica/Analéctica, etc. Como en el caso de Francia, entre nosotros el catalizador de estas reacciones es el marxismo. Un tabú con propiedades altamente potentes en esta alquimia conceptual. Sin embargo, la noción de "pensamiento" en este caso no quiere operar al interior de una "filosofía de la filosofía", al modo como lo propone Gaos en su labor historiográfica claramente enrolada en un cierto historicismo. Más bien, esta noción quiere servir de trampolín para una necesaria y buscada "teoría de la filosofía". De alguna manera este estudio se inscribe en un esfuerzo preliminar por constituir esta teoría. Se trata, como dijera Althusser, de

> un discurso *dentro de* la filosofía. Pero este discurso dentro de la filosofía no será enteramente un discurso *de* la filosofía. Será, o más bien quisiera ser, un discurso *sobre* la filosofía [...] elementos rudimentarios para la idea de una *teoría* de la filosofía. Teoría: algo que se anticipa en cierto modo a una ciencia [...] algo con que empezar a poder pronunciar una especie de discurso que anticipa lo que será tal vez un día una teoría no filosófica de la filosofía.[8]

mente se la desplaza imaginariamente. En el lenguaje del límite, en el lenguaje de utopía, sigue vigente la cuestión ideológica. Solamente indico aquí este punto; no es el lugar para desarrollarlo.

[8] Louis Althusser, *Lenin y la filosofía* (comunicación presentada ante la Société Française de Philosophie el 24 de febrero de 1968), Era, México, 1970, pp. 12-13.

Quizá todo este trabajo se mueva todavía en la etapa descriptiva previa a la teoría propiamente dicha.[9]

En un libro que ha ido reelaborando a lo largo de 30 años, el maestro mexicano Leopoldo Zea divide al pensamiento latinoamericano en tres grandes etapas. La tercera y mas contemporánea culmina con la filosofía de la liberación. No es éste el lugar para puntualizar la posición del maestro Zea en relación con la filosofía de la liberación. Él reúne, en una "generación filosófica crítica latinoamericana", a una serie de pensadores argentinos que le parecen los más significativos.[10] El trabajo que se tiene delante aspira a delimitar las distintas posiciones sustentadas por algunos de estos pensadores.

Con distintos y diferenciales matices se entendió la filosofía de la liberación como la auténtica "filosofía de la miseria".[11] Sin embargo, se advertirá al terminar la lectura del presente estudio que la miseria de la filosofía parece imponerse todavía en las

[9] *Cf.* Louis Althusser, *Ideologia y aparatos ideológicos del Estado,* varias ediciones.

[10] Leopoldo Zea. El pensamiento latinoamericano, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1976, p. 533. Pude llegar a este libro en el periodo que tenía para firmar esta introducción. El análisis detenido de la interpretación que Zea hace aquí de la filosofía de la liberación lo realizo en un libro en preparación sobre el historicismo latinoamericano.

[11] "La filosofía de la liberación constituye en nuestros días en toda Latinoamérica sin duda alguna la expresión más viva de su pensar; es, sobre todo, la filosofía de los jóvenes y de los que se sienten jóvenes [de aquellos que] no quieren caer una vez más en la 'miseria de la filosofía', sino hacer esa 'filosofía de la miseria' auténtica, la de lo condicionado, lo dependiente y alienante; en otras palabras, no construir un nuevo 'mundo de la filosofía' o del 'espíritu', sino una 'filosofía del mundo' [...]" (Arturo Roig, "El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín", *Nuevo Mundo,* t. 3, núm. 1 [Buenos Aires, Padua, enero-junio de 1973], p. 202). "Ésta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. 'C'est toute un critique de Dieu et du genre humain.' Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma" (Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en *América Latina: dependencia y liberación,* Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 114).

elaboraciones de la filosofía de la liberación, la cual no alcanza a liberarse aún de su tendencia al idealismo intrafilosófico.

Es el momento de cerrar esta introducción de la *introducción* a un pensar latinoamericano liberador que pretenda ser efectivamente tal. Es hora de dar la palabra a lo que, para bien o para mal, hasta ahora ha sido la "filosofía de la liberación" latinoamericana.

Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca, 7 de octubre de 1977

I. Algunas interpretaciones de la "filosofía de la liberación" latinoamericana

Aproximación a la "filosofía de la liberación" en Argentina

Como ya se ha dicho y a pesar de múltiples opiniones en contrario, la aparición de numerosas publicaciones que se consideran a sí mismas formulaciones y reformulaciones de una pretendida y buscada "filosofía de la liberación" latinoamericana, constituye uno de los hechos intelectuales más relevantes de la última década en la Argentina. En el campo de lo que tradicionalmente se ha conocido como *filosofía,* a no dudarlo ha tenido esta corriente, en sus variadas manifestaciones, la prioridad en cuanto al esfuerzo y al empeño intelectual se refiere en la primera mitad de la década. El triunfo popular del peronismo en Argentina y el proceso que se inicia en 1973 hacen que el sector constituido por algunos de los filósofos "de la liberación", aquellos más directamente ligados con el peronismo y las distintas variantes populistas (lo que en otra parte he propuesto designar como *sector populista),* adquiera un considerable poder eu las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional. Esto ha llevado a que generalmente lo poco que se conoce de esta "filosofía" sea identificado con las posiciones sustentadas por este *sector populista.*[1]

Por lo dicho, los escasos trabajos que se han dedicado a examinar este fenómeno de pensamiento se han visto orientados,

[1] *Cf.* mi artículo "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III (Salamanca, 1976), pp. 351-360.

especialmente, hacia esa porción de materiales editados y esto ha desfigurado un tanto la apreciación completa del fenómeno y sus probables derivaciones. Entre estos trabajos que explícita e implícitamente realizan aproximaciones o establecen juicios críticos sobre las propuestas de los filósofos argentinos es posible mencionar en primer término un artículo del maestro mexicano Leopoldo Zea de 1974.[2] Este trabajo de Zea es el *primer* intento editado de hacer un balance de este pensamiento. Zea menciona algunas propuestas, especialmente de Enrique Dussel. El segundo intento se debió editar en el número 3 de la *Revista de Filosofía Latinoamericana.* Es un estudio de Manuel Santos intitulado "Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía". Los argentinos Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel presentaron sendas ponencias al Coloquio de Filosofía de Morelia (México, 1975) tomando posición en relación a este movimiento.[3] El argentino Hugo Ortega realizó en Panamá en 1975 su tesis de licenciatura en filosofía sobre este tema.[4] En 1976 el salvadoreño-ecuatoriano Joaquín Hernández publicó una monografía.[5] También en 1976 di a prensa el artículo mencionado en la nota 1. Antes de la difusión del artículo de Zea ya se habían producido algunas tomas de posición al interior del movimiento intelectual autodenominado "filosofía de la liberación" que im-

[2] Leopoldo Zea, "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", *Dianoia. Anuario de Filosofía,* año XX, núm. 20 (UNAM-FCE, México, 1974), pp. 172-188.

[3] Arturo Andrés Roig, "Función actual de la filosofía en América Latina", y Enrique Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica", en *La filosofía actual en América Latina,* Grijalbo, México, 1976 (Teoría y Praxis, 25), pp. 135-152 y 55-62, respectivamente. Este volumen incluye parte de las ponencias presentadas al I Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Morelia, Michoacán, México, del 4 al 9 de agosto de 1975. El trabajo de Dussel también puede consultarse en la revista *Tareas,* núm. 33 (Panamá, septiembre-noviembre de 1975), pp. 47-53.

[4] Hugo Ortega, *La filosofía de la liberación,* tesis, Panamá, 1975, 94 páginas.

[5] Joaquín Hernández, "Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía". Sus dos ediciones aparecen citadas al final, en la Bibliografía.

plicaban, de hecho, su cuestionamiento. Pero, por las limitaciones de publicación y difusión del *sector crítico,* cuyas posibilidades eran inversamente proporcionales a las del *sector populista,* no alcanzaron el conocimiento del público. Entre ellas cabe mencionar el *Manifiesto del grupo salteño* y el *Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación.* La significación de estos hechos será analizada más adelante. A estas escasas referencias bibliográficas se reduce lo escrito {hasta 1977} acerca de la filosofía de la liberación, intentando no su exposición sino su evaluación más o menos crítica. En cuanto a los textos que exponen la filosofía de la liberación, son mucho más numerosos y oportunamente se realizará su análisis. El objetivo del presente capítulo es aproximarse críticamente a algunos de estos intentos de interpretación, a aquellos que quizá mejor permitan poner de manifiesto el carácter polémico y complejo de este debate todavía abierto.

La esquematización que reduce todo el movimiento de la filosofía de la liberación a un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo,* no es más que esto, una esquematización. Válida sólo en tanto en cuanto supera la visión todavía más simplista que homogeiniza todas las posiciones al interior de un único movimiento, interpretación ésta difundida por el *sector populista.* Totalmente insuficiente y provisional, en cambio, cuando se pretende avanzar en el análisis de los distintos matices y consideraciones. En todo caso, debe subrayarse que si bien en este capítulo se presentan posiciones de ambos sectores, no se trata de reducir los textos a sus respectivos autores, ni de plantear un absurdo e inexistente enfrentamiento personal o rivalidad entre los mismos autores. No es en estas mezquindades que se juega el decisivo debate que nos ocupa. Sí se trata de, y se logra en buena medida, exponer los resultados de detenidas lecturas, señalar ambigüedades y deficiencias detectadas, caracterizar, en fin, algunas de las visiones o *imágenes* propuestas para la aprehensión del fenómeno. A propósito de esto, cabe anotar que trabajar al interior de un determinado

campo o ámbito teórico supone disponer de una determinada *imagen* de ese mismo campo o teoría, la organización interna de sus elementos, el lugar que ocupa en relación con el resto del conocimiento, etc. A esta *auto-imagen* de la disciplina que dispone o supone el investigador está enfrentada, generalmente como contrapartida, otra imagen contraria o contrapuesta, la imagen que el investigador mismo pone en cuestión o *contra-imagen*. El término *auto-imagen* es empleado en este trabajo en un sentido análogo al acuñado por Eliseo Verón. Quizá todo el trabajo no logre más que confrontar explícitamente *auto-imágenes* enfrentadas por intereses ideológicos. Esta confrontación debe realizarse con el más absoluto respeto por un proceso naciente y todavía en gran medida balbuceante. Se debe hacer aquí una acotación de la mayor importancia: si bien generalmente la *auto-imagen* y la *contra-imagen* están más o menos claras para el investigador que las sustenta o ataca, a veces la imagen que se desprende de la práctica científica suele estar en contradicción con la *auto-imagen* que el mismo investigador se hace de ella. Recuérdese el caso tan común de muchos físicos que se dicen "filósofos de la ciencia".

De la reflexión sobre estas interpretaciones de la filosofía de la liberación se desprenderá una serie de problemas que deberán ser retomados y analizados cuidadosamente.

A continuación se expone la ponencia del Dr. Enrique Dussel al Congreso de Filosofía de Morelia *(cf.* nota 3). Esta exposición y su consiguiente análisis crítico permitirán caracterizar lo que he denominado la *auto-imagen eticista* que se han dado de la filosofía de la liberación algunos de sus protagonistas.

Un lector desprevenido puede pensar, en principio, que si alguien (caso del Dr. Dussel) tiene oportunidad de presentarse ante un foro internacional como fue este Congreso, tiene tres opciones para su exposición. O poner de relieve los puntos en común que sostiene el grupo que quiere representar, o dar más importancia a los puntos en disidencia, o bien, presentar ambos

aspectos. Dussel no ingresa en ninguna de estas variantes y expone *su* pensamiento *como si* fuera opinión común y sancionada para todos los integrantes de esta, según él, "nueva generación" filosófica argentina. Para ver esto con detalle se describen a continuación las líneas fundamentales de la ponencia de Dussel pasando luego a discutirla. ¿Es necesario apuntar que la división entre descripción e interpretación nunca es terminante…?

El autor inicia su exposición aclarando que trata de presentar la "corta vida" y el "nacimiento" de un "movimiento" filosófico argentino indicando sus "tesis fundamentales", las cuales son precedidas, para la mejor ubicación del lector, por un esquema histórico de la filosofía argentina en el siglo XX (es claro, para un lector no al tanto, que se trataría de la interpretación que de su propio pasado intelectual se dan los integrantes de esta "generación").

El autor aclara que trabaja con dos supuestos: la inclusión de la filosofía como parte de la totalidad del quehacer cotidiano y la posibilidad de que el discurso filosófico se transforme en "justificación ideológica", entendiendo por ideología "la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar".

Hechas estas precisiones expone el esquema histórico, que estaría caracterizado por tres momentos:

1) "El momento óntico liberal de la filosofía argentina"; *2)* "El momento ontológico", y *3)* "El momento meta-físico de la liberación" donde, obviamente, hace su aparición la "nueva generación". No está por demás subrayar que los primeros momentos serían, desde la perspectiva del tercero, momentos preparatorios totalmente *superados* en este último. Es más, de algún modo está latente en la ponencia la superación de toda la tradición filosófica mundial por parte de los integrantes de este tercer momento (!).[6]

[6] Explícitamente en este texto: "Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *antropo*-lógica: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía

El primer momento "óntico" lo representa un pensar atado a los entes entendidos como "cosas industrializables". Esta posición sustentada por el positivismo sería la representación filosófico-ideológica de la "pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionalista". También integrarían este momento el anarquismo y la reacción antipositivista de Korn o Alberini o Romero. Este último, para Dussel, "responde, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada oligarquía ganadera del Plata".

El segundo momento "ontológico" se centra en dos pensadores: Carlos Astrada y Nimio de Anquín, quienes "desde Córdoba, ciudad interior y antiportuaria", levantan sus ojos al *ser* para criticar desde él al ente. Formados ambos en Europa pasan de posiciones de derecha hacia posiciones cada vez más progresistas y, por qué no decirlo, decididamente marxistas. (Aquí se debe hacer un paréntesis obligado para señalar que Dussel cae en el mecanismo de las imputaciones ideológicas tan propias del terrorismo intelectual. Con el agravante de hablar desde fuera del país, dice de De Anquín que luego de animar grupos de derecha pasará a "vitalizar grupos de extrema izquierda". Esto significaba, lisa y llanamente, un pedido de muerte en un momento como el que Dussel describió de auge y total impunidad para la tristemente célebre "triple A" auspiciada por sectores del peronismo gobernante que andaban a la caza de "ideólogos" de la guerrilla.) "De todas maneras [sigue Dussel] la crítica ontológica es todavía abstracta, universal" (atiéndase esta identificación de ambos conceptos "abstracto y universal"; se tendrá oportunidad de volver esta crítica contra su autor...). En fin, esta generación se expresará en el I Congreso Nacional de Filosofía efectuado en Mendoza en 1949.

medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas" *(Para una ética de la liberación latinoamericana,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II, p. 174; del mismo Dussel, *América Latina, dependencia y liberación,* García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 125; *Método para una filosofía de la liberación,* Sígueme, Salamanca, 1974, p. 197).

Se arriba así al tercer momento, "meta-físico de la liberación". El primer hito que marcará a esta "nueva generación" es el ascenso de Onganía al poder en 1966. "Todos sus miembros nacen después de 1930", son gente valerosa, que se arriesga, etc. "Esta generación filosófica se expresa por primera vez públicamente, se encuentra casi, en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1972". Curiosamente, para Dussel:

> El problema fundamental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana.

El antecedente más inmediato de esta expresión filosófica "original" son, para nuestro autor, las "cátedras nacionales", de las cuales promete analizar su "equivocidad", cosa que por fin no hace. En el capítulo II se tratará con más detalle este punto. Había que encontrar una

> brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana, europea. Desde el optimismo popular por recuperar el poder [Dussel hace aquí referencia al triunfo electoral del 11 de marzo de 1973. Discutible es si se ascendió realmente al "poder" en esa oportunidad. Aquí habría que introducir la interesante distinción entre "gobierno" y "poder" que se manejó por aquellos días] surge igualmente el riesgo de intentar una crítica que supere la ontología.

La "etapa de prueba" se produce entre 1973 y 1975. Allí es posible el "discernimiento" filosófico. Este discernimiento debe centrarse en la noción ontológica de "nación", y allí hay que distinguir la diferencia imperio/nación y la diferencia intranacional clases opresoras/oprimidas. Según el autor, por no tener esto claro todos los integrantes de la generación, algunos fue-

ron llevados a identificarse con la "misión Ivanissevich".[7] Hay que entender, siguiendo estrictamente a Dussel, que hay señores que asumen posiciones de extrema derecha por falta de "discernimientos" conceptuales; es más, que de haber tenido mayor claridad conceptual, o algún filósofo con más experiencia por allí que los esclareciera, no habrían adoptado esas posiciones... En todo caso, se trataría de un "asumir acríticamente" esas posiciones políticas represoras y de cazabrujismo. Con todo, con todas las expulsiones padecidas por el grueso de la "generación" de sus cátedras en las universidades nacionales, toman conciencia, recién allí y por esa causa, de que "la cuestión filosófico-política es la siguiente: *no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas"* (subrayado por el mismo Dussel). Este descubrimiento y las expulsiones, cesantías y no renovaciones de contratos, hacen de ésta una "generacion jugada"...

¿Cuáles son, según el autor, las tesis filosóficas fundamentales de este movimiento? Permítase transcribir un texto de carácter doctrinario.

> La llamada "filosofía de la liberación" efectúa primeramente la crítica a la noción aceptada por la filosofía de ser *(Sein).* Desde Hegel, Husserl o Heidegger el "ser" es el fundamento *(Grund)* y el "ente" la diferencia *(Unterschied);* se trata, en el fondo, de una filosofía de la identidad *(Identilät).* Si la generación de Romero permaneció en lo diferido, la de Astrada en la identidad. Pero más allá de la razón, aún como comprensión del ser, de la Totalidad, se encuentra todavía el ámbito, primeramente ético-político, de la Exterioridad. En realidad, históricamente, la ontología era algo así

[7] "Misión Ivanissevich" fue la designación popular con que se conoció en Argentina la gestión del ministro de Educación, Dr. Ivanissevich. El objetivo de esta "misión" fue "limpiar" de "marxistas" las universidades y en general todo el aparato educativo. Esta "limpieza" se realizó por diversos medios que fueron desde la expulsión de docentes hasta su eliminación física.

> como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontología son sistemáticas, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ónticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del logos, sea como practicante de la "teoría crítica". Se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir más *allá* es expresado en la partícula *meta-* de *meta-*física [...] En filosofía política, la filosofía primera, quiere igualmente superar el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos, para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente.

Más adelante se considera en detalle este largo texto. Por ahora quede indicado con la idea de que, en un primer nivel de lectura, es explícito.

Más adelante aclara Dussel que la noción de "pobre" (como se verá, una de las nociones clave de la "filosofía de la liberación") es corroborada por Hermann Cohen, de la escuela de Marburgo, "porque la noción filosófica de 'pobre' indica exactamente la Exterioridad del sistema".

¿Cuál es la tarea que Dussel asigna a toda la "generación" de la filosofía de la liberación? En contra de la "voluntad de poder" (y todas sus variantes) hay que "representar toda la filosofía [...] desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser,* el bárbaro, la *nada* de 'sentido'".

Claro que, un poco antes de finalizar su escrito, el autor aclara que "el tema de esta comunicación no es explicar la 'filosofía de la liberación' en Argentina, sino sólo indicar, muy superficial y resumidamente, el hecho de su aparición". Esta aclaración, que debe tomarse muy en cuenta, podría llevar a

pensar que algunos aspectos pueden habérsele pasado por alto al autor en su apuro por presentar la ponencia y constreñido por el espacio. Deberá mostrarse en el curso del presente trabajo que no puede más que abundar en lo aquí dicho –que está, por otra parte, en plena y *rigurosa* coherencia con lo que llamaré su *sistema*–, pero no explicar el fenómeno, dentro del marco conceptual en que se mueve. Esta afirmación pone sobre el tapete el problema de qué pueda entenderse por "explicación" en el campo de los fenómenos culturales y, más circunscrito, en relación con el pensamiento filosófico. Por ahora, se puede tomar el término en el sentido que le atribuye Goldmann.

> *Comprender* una estructura es captar la naturaleza y la significación de diferentes elementos y procesos que la constituyen como dependiendo de sus relaciones con todos los demás elementos y procesos constitutivos del conjunto [...] *Explicar* un hecho social, es insertarlo en la descripción comprensiva de un proceso de estructuración dinámica que *lo engloba.*[8]

Permítase esta alusión a un texto de la corriente lukacsiana para aclarar mejor la polémica con textos de clara vertiente heideggeriana.

Para terminar con esta descripción de lo *escrito* por Dussel, resta anotar algunos datos que incluye en las notas de su ponencia y que son muy importantes.

En la nota 1 menciona a los componentes de la "generación", por supuesto con la inclusión de un reparador "etcétera". Ellos son: Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisí, Enrique Guillot, Julio de Zan, Antonio Kinen, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig y el propio Enrique D. Dussel.[9] A este grupo le atribuye la fun-

[8] Lucien Goldmann, "Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács", en Georg Lukács, *Teoría de la novela,* trad. de Juan José Sebrelli, Siglo XX, Buenos Aires, 1974, pp. 146-147, nota 1.

[9] Se mencionan los autores en el mismo orden en que lo hace Dussel,

dación de la *Revista de Filosofía Latinoamericana.* Considera las "Semanas Académicas" de San Miguel (Universidad del Salvador de los jesuitas) como un ámbito de expresión del movimiento y destaca la presencia del peruano Salazar Bondy en una de las últimas sesiones. La "filosofía de la liberación" debe mucho a Salazar Bondy –señala– "aunque no digo con ello que se debe a su inspiración, ya que la formación filosófica de sus componentes es preponderantemente hegeliana, heideggeriana (aun de la Escuela de Francfort) o fenomenológica, pero puesta en cuestión desde la praxis política argentina: popular, nacional, de liberación".

En la nota 2 menciona como publicaciones representativas de este movimiento el libro conjunto *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Bonum, Buenos Aires, 1974), y varios artículos (sin mención de los mismos) aparecidos en la revista *Stromata* entre el 73 y el 75 y los que aparecen en el núm. 1 de la *Revista de Filosofía Latinoamericana.*

La nota 3 es para indicar su obra *Para una ética de la liberación latinoameri*cana (Siglo XXI, Buenos Aires; el tomo III está en prensa y el autor prepara el IV).

¿Irrupción de una nueva generación filosófica?

El título de la ponencia de Dussel está cargado de síntomas. Algunos detalles los ponen de relieve. En primer lugar, la elección poco feliz del término "generación", que a fuer de vago no aclara nada. El esquema generacional es utilizado por la historiografía liberal como alternativa a la categoría de "clase", hablando incluso de las generaciones como "motor de la historia". Este esquema es sistematizado inicialmente por Ortega y Gasset y luego continuado por su discípulo Julián Marías.[10]

completando nombre y apellido en algunos casos para establecerlos tal como suelen firmar sus trabajos.

[10] Julián Marías, *El método histórico de las generaciones,* 3ª ed., Revista

Emilio Carilla lo ha aplicado entre nosotros a la literatura.[11] Diego F. Pro ha trasladado la interpretación de Carilla al pensamiento argentino en forma casi mecánica.[12] Utilizar el concepto de generación supone la adopción de un método histórico-culturalista con antecedentes en Burckhardt y Dilthey.[13] En Ortega tiene una serie de supuestos que ha puesto de relieve Julián Marías en su obra citada. Por lo pronto, halla su sentido dentro de una sistemática metafísica o sea de una idea jerarquizada de la realidad. La realidad es, para Ortega, antes que las opciones idealista o realista, vida, mi *vida.* Vida no es más que *no-cosa.* Aun cuando en ambos casos reales (vida y cosa) se ve por medio y gracias a una pátina interpretativa. Hasta aquí no hay teoría sino constatación. Nos pasa ser yo y mi circunstancia. Como mi vida no me es dada hecha yo debo decidir (por tanto opción moral) qué hacer con ella. Aparece aquí la noción de proyecto vital y la vida es definida como "faena poética". Más allá del irracionalismo surgiría esta razón vital que es, a la vez, razón histórica. La vida es convivencia. La convivencia interindividual es previa al individuo y al conjunto. Ahora bien, se convive dentro de un sistema de vigencias que son impuestas (ésta es la noción de "mundo"). Lo que no es impuesto son las reacciones frente a las vigencias. Lo vigente es tal porque se impone quiérase o no. Pero hay mundo y "mundos". Cada uno

de Occidente, Madrid, 1961, 194 pp. Se utiliza a Marías porque en él se halla totalmente expuesta y con todo rigor la teoría de Ortega e incluso completados ciertos puntos fundamentales. Marías señala minuciosamente los textos en que Ortega hace mención del problema *(cf.* pp. 84-85).

[11] Emilio Carilla, *Literatura argentina* (esquema generacional), Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán (Argentina), 1952.

[12] Diego F. Pro, *Historia del pensamiento filosófico argentino* (colección de Historia de la Filosofía Argentina. Cuaderno 1) FFYL, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1973, 229 pp. En especial: "Periodización y caracterización del pensamiento filosófico argentino", pp. 143-184. Una muestra evidente de las aberraciones a que puede llegarse con este método es el libro de Jaime Perriaux, *Las generaciones argentinas,* EUDEBA, Buenos Aires, 1970, 176 páginas.

[13] Diego Pro, *op. cit.,* p. 148.

de los mundos u "hoy" son manifestados por las generaciones. La generación es la articulación que permite la relación individuo y masa. Aquí hay que ubicar entonces el concepto de generación. A su vez, Ortega distingue otros elementos. Las generaciones pueden ser: cumulativas o polémicas y, dentro de estas ultimas, decisivas. Las decisivas están integradas por aquellos que en un periodo de crisis alcanzan a pensar los nuevos problemas con toda claridad. Hay que distinguir también entre contemporaneidad (vivir en el mismo tiempo) y coetaneidad (ser de la misma edad). A su vez, dentro del mismo tiempo conviven tres tiempos o tres "hoy" diferentes. La articulación de las generaciones permite afirmar la existencia de dos tipos de cambio histórico: *1)* cuando cambia algo en nuestro mundo, y *2)* cuando cambia el mundo. Esto último acontece, normal e inexorablemente, con cada generación, la cual ejecuta una variación –grande o chica, esto es secundario– en la totalidad general del mundo".[14]

Podemos sentamos, entonces, a esperar que el mundo cambie mientras las generaciones se suceden. También hay que distinguir las fechas divisorias dentro de esas zonas de fechas que marcan la generación (recordar que no se trata de puras cronologías sino de tiempos culturales apoyados en la cronología). En fin, en un adelanto del *self-made man,* Ortega y Marías afirman que un hombre puede ser masa o minoría rectora de acuerdo con su propio esfuerzo y decisión. La definición rigorosa que da Ortega es la siguiente: "El conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación. El concepto de generación no implica, pues, primariamente, más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital".[15]

Las edades humanas se dividen en cinco grupos de 15 años cada uno. Las generaciones con vigencia son las que abarcan

[14] Julián Marías, *op. cit.,* p. 95.
[15] Citado por Marías, *op. cit.,* p. 93.

los grupos de 30 a 45 años y de 45 a 60. La primera en gestación y la segunda en gestión. Esta teoría conlleva una necesidad metodológica que responde a la pregunta ¿cuáles son empíricamente las generaciones? Hasta aquí la "teoría" de las generaciones.

Concediendo que Enrique Dussel pudiera no asumir todos los supuestos de esta "teoría" o bien introducirle modificaciones, lo menos que se debe conservar son las dos características mínimas que atribuye Ortega al concepto: "Tener la misma edad y tener algún contacto vital". De no hacerlo se quedaría ante un término totalmente vacío.

En cuanto a la coetaneidad, no existe entre los protagonistas de este fenómeno filosófico argentino (menos en el orden latinoamericano). Se pueden conceder los contactos vitales, pero ser contemporáneo exige compartir al menos una determinada visión de lo real, un mismo "mundo", para poder hablar de una misma generación. En fin, para estar por lo que apunta el mismo Dussel, habría que entender que se está frente a un grupo que es generación *a pesar* de diferencias cronológicas bastante mayores al límite de 15 años (téngase en cuenta que sostenedores de esta teoría hablan hoy de cinco años entre generaciones), diferencias ideológicas que abarcan todo el espectro posible, opciones políticas que van de represores a reprimidos, etc. Con esto se cae en una ambigüedad muy grande, que parte de una confusión a nivel del concepto de ideología y que depende de la ideología misma del autor.

También en el título de la ponencia se cuela el término "irrupción". Este término supone toda una discusión epistemológica sobre cómo historiar el pasado a nivel conceptual y preconceptual. Para tomar un ejemplo, Althusser supera su propia noción de "ruptura epistemológica", tomada de Gastón Bachelard, adoptando la noción de "irrupción" acuñada por Michel Foucault. Ahora bien, no basta predicar la "irrupción", como no basta con predicar la "ruptura", para concluir la tarea. Es necesario mostrar *cómo* se produce históricamente. En este *cómo* se

ha jugado la interpretación del pasado histórico y de la historia de la filosofía misma. Hechas estas indicaciones es posible avanzar sobre el texto de la ponencia.

Se inicia la ponencia con la mención del propósito. Exponer el "nacimiento" y la "corta vida" de un "movimiento" filosófico argentino. La idea de "movimiento" como la de "generación" supone una cierta cohesión, unidad en pos de ciertos objetivos comunes, etc. Esto es lo que no existe en el fenómeno actual del pensamiento argentino. Y no es que se quiera introducir la discordia entre hermanos o cosa por el estilo, sino que se constata (cualquiera que lea con atención puede verificarlo) que no existen ni esa unidad ni esa coherencia. Se trata entonces de, cumpliendo con el objetivo de atenerse a la realidad del fenómeno observado, ser respetuoso de las distintas opciones que pugnan en este momento por desarrollarse en el pensamiento argentino. Es más, se pasa así de un panorama cerrado y casi resuelto, donde incluso las tareas están impuestas, a un mundo de una riqueza incomparable donde se *abren* muchas posibilidades y la tarea del pensar que se ve exigida al máximo de sus potencialidades. La filosofía se torna filosofar, la filosofía deja de ser propiedad del filósofo para ser exigencia vital insertada en la tarea histórica por cumplir.

No cabe duda de que el "movimiento" a que Dussel hace referencia es visualizado por él como puramente académico. Sus integrantes son todos ex "profesores universitarios de algunas facnltades de filosofía nacionales". Cabría decir, sin caer en exageraciones, que detrás de la tan declamada filosofía no académica parece que se oculta el muy "académico" deseo de llenar el vacío dejado por la "generación" de Francisco Romero, la "generación normalizadora" de la actividad filosófica en el país. Sin duda, el reemplazo no tiene margen de ganancia cuando se comprende que la tan traída y llevada "normalización filosófica" fue, en realidad, la muerte del filosofar, del filosofar entendido como una práctica más inserta en la praxis global de la sociedad. La filosofía "normalizada" se convirtió en la

práctica de una minoría privilegiada –¿"minoría rectora" dirían Ortega y Marías?–, de una élite de *filósofos* poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase, la dominante. El ejercicio pretendidamente puro de la filosofía académica se convirtió así en justificación culposa del *statu quo*. ¿Qué se gana, entonces, por más que se declame antiacademicismo por todos los poros, qué se gana con convertirse en el reemplazo académico de la "normalización"? ¿No será, acaso, que la cuestión es mucho más delicada y que las opciones que urgen pueden ser más radicales?

El autor promete exponer las "tesis" fundamentales sustentadas por la "generación" o "movimiento" de la filosofía de la liberación. Debe señalarse que poco antes de concluir Dussel indica que no intenta "explicar" este fenómeno, sino sólo hacer una especie de presentación ante la sociedad filosófica internacional. Más adelante se volverá sobre esto. Por ahora debe indicarse que estas "tesis" son precedidas, en el texto del autor, por una "ubicación" del "movimiento". Esta "ubicación" implica describir esquemáticamente la trayectoria histórica en que se encuentra el "movimiento" pero, y esto es lo más grave, las cosas son presentadas de tal modo por Dussel que un lector poco al tanto, precisamente aquel para el cual va dirigida la "presentación", se ve llevado a concluir que esta "descripción histórica" es, ni más ni menos, la interpretación que de su pasado intelectual se da la misma "generación". Claro que la división en tres momentos del pasado histórico-filosófico argentino corresponde a la estructura misma del sistema elaborado por Dussel.

> La ontología fundamental, como su nombre lo indica, es una descripción radical que abre explícitamente un horizonte último a partir del cual podrán pensarse todos los entes [...] Se trata de un habérselas con el horizonte del mundo como totalidad fundante, radical. Supera –la ontología fundamental en tanto "dialéctica" aristotélica– a la metafísica o a la filosofía, si ésta tiene la pretensión de ser ciencia [...]. Hay entonces una comprensión existencial

u óntica *(dóxa)* que incluye confusamente como horizonte a la comprensión fundamental *(nous)* y al error.[16]

Éstas son las bases, puestas desde Heidegger-Aristóteles en su obra *La dialéctica hegeliana.* En una reedición de este libro, titulado *Método para una filosofía de la liberación,* Dussel incorpora ciertos parágrafos que forman parte de otro libro: *Para una ética de la liberación latinoamericana,* y resume los pasos del método (que a su vez son aspectos o niveles de la realidad misma).

El movimiento del método es el siguiente: en primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianeidad óntica y se dirige dialéctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, demuestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es ana-léctica, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Ése es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después *(ordo cognoscendi a posteriori)* como lo que era antes *(el prius del ordo realitatis).* En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda

[16] *La dialéctica hegeliana; supuestos y superación o del inicio originario del filosofar,* Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, pp. 24, 26 y 28.

juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como "servicio" en la justicia.[17]

La obra fundamental de Dussel, su ya citada *Para una ética...*, está vertebrada por estos momentos. El momento óntico es referible a y complementario del ontológico. En cambio, el momento *meta-físico* supone un corte a nivel de la consideración del ser, un corte que Dussel ha llamado desde un punto de vista metodológico "ruptura ontológica"[18] y desde un punto de vista sistemático "distinción meta-física".[19] Esta cuestión deberá ser retomada en detalle más adelante cuando se tenga oportunidad de analizar la opción antimarxista de Dussel. El corte meta-físico supone la aceptación de alteridad, alteridad fundada en el Absolutamente Otro (DIOS), como la suprema novedad y revolución del pensamiento. Esto lleva a ordenar el sistema en los siguientes niveles: el movimiento existencia-existenciario es un esfuerzo por alcanzar la experiencia fundante: el cara-a-cara. Esta experiencia ética fundamental tiene tres posiciones: varón/mujer, padre/hijo, hermano/hermana que darán lugar a una erótica, una pedagógica y una política. Pero estas tres posiciones que permiten la coustrucción antropológica, están fundadas en la posición primera en el orden del ser sin la cual la experiencia fundamental no sería Dios/hombre. Esta última relación, que en verdad es la primera (última

[17] *Método para una filosofía de la liberación; superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 183. *Para una ética de la liberación...*, ed. cit., t. II, pp. 162-163. Como artículo, el mismo parágrafo: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" (se aclara que fue presentado como ponencia al VIII Congreso Panamericano de Filosofía, Brasilia, 1972), en *América Latina: dependencia y liberación; antología de ensayos antropológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 114.

[18] *Cf. Para una ética...*, p. 46.

[19] En *Método para una filosofía...*, p. 187; en *Para una ética...*, p. 164; en "El método analéctico...", p. 116.

en el *ordo cognoscendi* y primera en el *ordo essendi),* dará lugar a una teológica. Entre la ontología fundamental y la teológica se ubica entonces el ámbito antropológico.[20] Esta "teológica", en la cual los anteriores niveles culminan y se *fundamentan* (el autor tiene esta parte en elaboración), no puede ser no importa la terminología, más que una teodicea donde el fundamento se traslada del Ser *(Sein)* a Dios *(Gott).*

Respecto de la interpretación del pensamiento y el aporte de Nimio de Anquín se tendrá ocasión más adelante de comentar un trabajo de Arturo Roig. Ahora bien, afirmar que en el II Congreso Nacional de Filosofía no se dio un enfrentamiento con el marxismo no es constatar un resultado contrario a lo que "se suponía" y menos puede mover a curiosidad o admiración. No podía suponerse un debate con el marxismo porque éste *no podía* darse. Basta con leer la documentación relativa a ese evento para concluir esto sin lugar a ninguna duda. Salvo una excepción, que se analizará junto con los materiales de ese Congreso, no hubo pensadores marxistas presentes, ni ninguno de los presentes asumió siquiera para criticarlo seriamente el desafío marxista. Es más, basta con leer atentamente la evaluación o balance posterior que hace su secretario ejecutivo, profesor Alberto Caturelli, para confirmar que hubo limitaciones en ese Congreso y, como si esto fuera poco, basta con consultar la documentación periodística, tan repudiada por Caturelli, para ver la significación "política" de ese Congreso realizado durante la dictadura. Indudablemente estas afirmaciones requieren un examen detenido y completo de ese Congreso.

[20] "Queremos demostrar que la *fe* puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar mismo" (nota 1 en "El método analéctico..."). *Cf.* mi reseña de la obra de Dussel: *América Latina: dependencia y liberación...,* en el núm. 1 de la *Revista de Filosofía Latinoamericana,* Buenos Aires, 1975, pp. 168-170.

Respecto de que los integrantes de esta "generación" nacen después del año treinta basta con confrontar las fechas de nacimiento de los autores que Dussel mismo menciona, sin perjuicio de que no son todos los protagonistas de este fenómeno filosófico que se analiza. Para ayudar a caracterizar mejor la auto-imagen que Dussel tiene de lo que considera su "generación" véase este texto de hace 10 años donde todavía la considera "una generación silenciosa y callada". A ella se dirigía en un tono al que se podría calificar rigurosamente, dentro de las categorías dusselianas, como "interpelante" y "pro-vocativo".

> Nuestra generación, de la cual los primeros que la constituirán escucharon en sus años infantiles los terribles acontecimientos de una lejana segunda Guerra Mundial [caso de Enrique Dussel, nacido en 1934], y de la cual los últimos vivieron también como niños [mi caso, dado que nací en 1950] o adolescentes los hechos de los años 1955, en Argentina, nuestra generación permanece silenciosa y callada. Es a esos que han tomado conciencia que constituyen esa generación, esos pocos y perdidos en todos los rincones del país, esos que no temen el mundo contemporáneo del cambio social y de la técnica, pero tampoco niegan el pasado secular, no sólo republicano, sino colonial y cristiano-europeo, es a ésos a los que nos dirigimos en estas pobres líneas sin ninguna pretensión. Y nos dirigimos a ellos para pedirles la razón de su silencio, de su mudez, de su aparente ausencia del teatro donde juega la historia, es decir, del mundo intersubjetivo de la opinión pública. No nos referimos a esa "opinión pública" masiva y objeto de la propaganda. Nos referimos a esa opinión que objetivada en la comunidad puede ser entendida, subjetivizada, comprendida no sólo por el hombre de la calle –lo que es ya importante–, sino también por todos aquellos que en los diversos estratos de la sociedad –desde el sindicalista basta el político– constituyen la "conciencia" de un pueblo. Si nuestra generación no habla, si no escribe, si no obra, permanecerá marginal a la historia, y como

esta historia es radicalmente la vida humana, simplemente no existirá.

¡Hay silencios y silencios![21]

No es del caso ensañarse con este texto que forma parte de escritos que el autor considera "superados" por su etapa "metafísica". Pero los síntomas son indudables. Al distinguir niveles en la opinión pública, ¿no está adhiriendo a la distinción élite rectoral/masas receptivas? ¿No tiene la plena convicción de pertenecer a esa minoría selecta? ¿No está intentando despertar a esa *inteligentsia* para que se decida a la acción y encare su misión de cambiar el rumbo histórico?

Se han incorporado en el texto las fechas de nacimiento del autor y mía para reconocerle que al menos nosotros dos estaríamos dentro de lo que él considera la "nueva generación", pero para subrayar una vez más y con toda fuerza que *no es desde nosotros ni desde nuestra biografía* desde donde se plantean los decisivos problemas en cuestión.

Pensar, como piensa Dussel a juzgar por el texto, que alguien pueda adoptar opciones de "derecha" porque no tiene claro el "discernimiento" de un concepto, es ser francamente un idealista. Los matices ignacianos del término "discernimiento" se analizarán en otro lugar. Se debe señalar, también, que la interpretación del autor pareciera querer resolver toda la problemática de la liberación eligiendo un chivo expiatorio que cargue con los errores e irracionalismos de toda la "generación" y... aquí no ha pasado nada. La cuestión es más seria y delicada que meramente elegir uno o dos individuos que han sido abiertamente represores y asignarles la responsabilidad. Aparte de estas responsabilidades el problema radica en textos y discursos. Perdón por los matices kantianos, pero se trata de enfrentar las condiciones mismas de posibilidad de un tal pen-

[21] "¿Una generación silenciosa y callada?" (artículo aparecido en *Si*, Mendoza, núm. 2, 1964, p. 5). Escrito en Maguncia (en 1964), en *América Latina: dependencia y liberación...*, pp. 13-14.

samiento pretendidamente liberador. ¡Esta tarea no se puede evadir con "chivos expiatorios" por más represores que sean o fuerza ritual que tengan...!

Es el momento de analizar detenidamente las "tesis" que según el autor sostiene este "movimiento". A continuación se realiza un análisis que permite la lectura cabal del texto de Dussel. La refutación del mismo llevará otras páginas.

Hay que tener en cuenta que una de las fuentes fundamentales utilizadas es Martin Heidegger. Tanto, que el pensamiento de Heidegger ocupa todo el primer tomo de *Para una ética...* Es más, la influencia heideggeriana puede rastrearse sin mucho esfuerzo a lo largo de casi toda la obra de Dussel. Alguien ha dicho por allí que en su *Para una ética...* se encuentra la ética que Heidegger no hizo y que, según las mismas categorías dusselianas, no pudo hacer. Heidegger logra remontar los ojos del pensamiento filosófico desde el plano óntico o del ente hasta el plano ontológico o de la significación del ente. Este plano ontológico es el plano del ser *(Sein)* en tanto fundamento *(Grund)* y por tanto el filósofo, al reencontrar el fundamento en el ente, encuentra el ser en lo diferido del mismo. En este sentido es ésta, la heideggeriana, una filosofía de la identidad. En realidad, según Dussel esta identidad estaría dada desde el momento mismo de la concepción del ente como diferencia. Lo diferido *(unter-scheidung),* lo cortado por debajo, supone la unidad y, por tanto, la mismidad del ser. La alteridad del ente no es una alteridad en el orden ontológico sino en el orden óntico, y no podría ser de otro modo en estas categorías. Aceptando la interpretación histórica antes propuesta por Dussel es posible llegar a afirmar que la "generación" de Romero permaneció en lo "diferido", en la mera consideración del ente (nivel óntico), mientras que la de Astrada permaneció en la identidad, en la consideración del ser en tanto sentido del ente (nivel ontólogico). También llega a afirmar Dussel que esta noción de ser como fundamento es común a Hegel, Husserl y Heidegger, y en definitiva a lo mejor de la tradición filosófica que culmina en la

"modernidad europea". Es que, leídos desde Heidegger, se advierte esta noción de *ser como fundamento* trabajando en estos otros filósofos y, por supuesto, culminando y desarrollándose en plenitud en el mismo Heidegger. Desde esta perspectiva –y desde los textos del "último Heidegger"– es factible pensar un "ámbito" que estando "más allá" de la racionalidad o del ámbito de la racionalidad (del ámbito de la ontología) sea previo, en tanto que *fundante* de la significación y el sentido. Este ámbito, que no puede concebirse ya al modo heideggeriano como "pensar esencial",[22] es extrarracional o "pre"-comprendido (se llegaría a él, en parte, por vía de la precomprensión de la cotidianeidad) y es fundante de la racionalidad misma, siendo él mismo "misterioso"; misterio para la razón que desde la ontología trata de aprehender su sentido; misterio en tanto que *mythos,* mudez de la que se predica "nada" porque, visto desde la ontología: *ex nihilo nihilfit.* Por tanto, hay Totalidad y Exterioridad, y esta última es realidad pero no, todavía, objeto para la ontología. No puede ser objeto de visión sino sólo "palabra" que se escucha. Esta Exterioridad, para ser apreciable, perceptible, supone una "opción ético-política" que es, en el fondo, en el fundamento último, una opción religiosa, creyente, deísta. Es una opcion por lo antropológicamente alterativo en tanto que imagen de lo alterativo Absoluto o Divinidad. Divinidad se define por ser, precisamente, lo Absolutamente Otro. Hay entonces un "otro" diferido dentro de la totalidad totalizada o mismidad o identidad, y hay un Otro "dis-tinto" con fundamento en lo "Absolutamente Otro" (DIOS). Dicho esto queda claro el matiz "ideológico" de la ontología, entendiendo "ideológico", según la acepción de Dussel, como un pensar que "encubre la realidad que pretende significar". La "ontología" queda ubicada como cierre del universo discursivo y cancelación de interpretaciones alternativas a la oficial. El filósofo piensa "reduplicativamente" porque al pensar el ente o el ser, tanto se mueva en

[22] *Cf. Para una ética...,* pp. 154 y siguientes.

el plano óntico o en el ontológico, está pensando "lo mismo" y el sistema no es superado (¿es necesario aclarar que Dussel distingue entre "lo mismo" y "Lo Mismo", etc.?) Ya se verá cómo surge esta noción de "totalidad totalizante" desde Sartre y qué implica. Por ahora se sigue el esfuerzo de Dussel indicado en su texto. Hay que ir más allá *(meta-)* del horizonte del mundo y del sentido, de la Totalidad. Y, paradójicamente, luego de los ingentes esfuerzos de Heidegger por superar la metafísica hay que abrirse a un ámbito "meta-fisico". Claro que la "meta-física" que Heidegger ayuda a superar es una filosofía del ente y la "meta-física" a la que propone abrirse pretende ser una filosofía de la realidad. De una realidad con dos niveles: antropológico y teológico, donde lo antropológico participa de lo teológico. Claro que el paso, el tránsito, de un mundo al ámbito no puede ser dia-léctico, en tanto dia-léctica mienta-a-través-de y aquí se trata de ir más allá-de o ubicarse antes-del-a-través-de. Propone, entonces, un movimiento ana-dia-léctico. Ana- es la ubicación en el más-allá y dia- indica el movimiento reversible de lo óntico a lo ontológico. La ex-istencia de este ámbito, su presencia (permítase usar este término vaciándolo de sus connotaciones heideggerianas) *ex-*, o sea, fuera de, fuera de la Totalidad el que haya "realidad" estante fuera, más-allá o antes que "mundo"; funda la posibilidad y necesidad de una "filosofía primera" o "filosofía política" o "filosofía ético-política" y, se podría decir sin traicionar a Dussel, una filosofía fundante antropológico (erótico-pedagógico-político)-teológica. Fundante de la posibilidad y limitaciones de la filosofía del ser y de la filosofía del ente. Por eso, esta "filosofía primera" puede aspirar a superar el "populismo ingenuo". Este populismo haría referencia a un pueblo diferido dentro de la Totalidad y al que se quiere seguir manteniendo dentro de ella por una política de astucia en la integración represiva y en la participación aparente. El populismo "auténtico" hace referencia a un "pueblo otro", al "pueblo" en tanto que alteridad y contenido y sentido del misterio y de la Exterioridad. Un pueblo "oprimido" para el

cual la liberación implica posibilitarle su expresión plena en tanto que Exterioridad ocultada y escamoteada por la Totalidad sistemática. Pero, a la vez y "analógicamente", la alteridad es también "geopolítica y culturalmente" Latinoamérica respecto de Europa y, por ello, rechaza la "imitación" que es el recurso de la mismidad mismizante.

Dicho esto puede comprenderse más cabalmente la *tarea* que Dussel propone al pensar latinoamericano. Hay que rehacer la racionalidad desde todas aquellas categorías que mientan alguna alteridad: Otro, oprimido, pobre, no-ser, bárbaro, nada, mujer, alumno, dependencia, pueblo, Dios, etc. Ahora se está en condiciones de releer el texto de Dussel. ¿Qué se le puede observar sin ánimo de cerrar una fecunda y honesta polémica, sino con la clara intención de indicar algunas líneas para explicitar más adelante?

La historia del pensamiento argentino y latinoamericano puede ser concebida en otra forma, donde el anarquismo, por ejemplo, sea visto como un intento de "integración" no al sistema sino, suponiendo su transformación, en tanto "demanda social" de aquellos que son marginados y segregados por el sistema mismo. Incluso puede pensarse a la "generación" de Astrada y Nimio de Anquín como el momento que permite y prepara la aparición de un pensamiento que no sea ya "teoría de la libertad" sino "filosofía de la liberación".

Es posible, pensable y necesaria una antropología como ámbito de integración posterior a la asunción de la crítica radical al "fonocentrismo" y "logocentrismo" de la "metafísica occidental". Ámbito requerido luego de la "clausura de la representación" como unificante del sentido nuevo.

El pensar latinoamericano debe transitar por la "vía larga" de una "simbólica" latinoamericana que sirva como hermenéutica operante en la praxis transformadora o "proceso" mismo de liberación.

Filosofía política no es "filosofía primera", sino filosofía "imposible" pensada desde la identidad filosofía/"toma de par-

tido" e "intervención" política en la teoría. Postular una "filosofía primera" es recaer en el "platonismo" ínsito a toda la metafísica occidental.

La "ruptura" requerida no es "ontológica" sino "epistemológica" en tanto supone una "ruptura política" de la dependencia y la opresión *interna* y externa. No se trata de una "ruptura" con límites "geopolíticos".

Trasladando el fundamento del ser a Dios no se resuelve ni se supera nada. Sólo se *transfiere* el problema. Las "problemáticas", que se cree haber superado cuando así se lo declama, se reiteran a la vuelta de la esquina...

Colocando el "sujeto" del filosofar y de la liberación en un bíblico "pueblo" no se gana nada. Quizá se avance algo más –en todo caso hay que estudiarlo– ubicándolo en el "proceso" mismo de liberación, como proceso que se segrega a sí mismo y a su propio pensar.

En fin, estas y otras observaciones podrían hacerse a las "tesis" que Dussel presenta como características de la "filosofía de la liberación". Estas observaciones no son ocurrencias momentáneas de quien esto escribe, sino que son la síntesis (seguramente mala síntesis) de algunos trabajos de hace ya algún tiempo de pensadores que el mismo Dussel considera integrantes del "movimiento de la filosofía de la liberación" y de otros, que también han aportado y aportan decisivamente y que no menciona.

Mostrar todo esto adecuadamente y tratar de "explicar", por lo menos en parte, este fenómeno socio-filosófico que se ha dado en llamar "filosofía de la liberación", exige retomar la cuestión desde el principio. Se deberán mostrar los orígenes del pensamiento de la liberación en sociología y economía, en la llamada "teología de la liberación" y, finalmente, rastrear las "fuentes" principales de las tesis sostenidas por estos filósofos.

Antes de encarar el análisis de otros intentos de aproximación al fenómeno, caben algunas observaciones finales a la ponencia que se comenta.

El autor pone mucho énfasis, incluso subrayando el texto, en indicar que los miembros de la "generación" necesitaron ser expulsados de las universidades nacionales para caer en la cuenta de que no hay liberación nacional sin revolución social. Frente a esta evolución, que es atribuible en principio casi exclusivamente al propio Dussel, conviene meditar en el siguiente texto de Eliseo Verón.

> No es un azar que el anticientificismo, tanto de izquierda como de derecha, haga del antiimperialismo su tema dominante, y tienda sistemáticamente a olvidar el complemento indispensable de toda teoría correcta del imperialismo: *la lucha de clases dentro del país dependiente.* El anticientificismo nunca analizó sus condicionamientos de clase, no discutió el hecho de ser un discurso producido en el interior de la intelligentzia pequeño burguesa. Lo cual muestra que nos hallamos fundamentalmente ante un conflicto *intra-clase:* la lucha cientificismo-anticientificismo es en buena medida una manifestación de *la lucha por el poder cultural,* dentro del ámbito de las capas medias. No puede extrañar entonces que los modos de articulación entre los intelectuales y el "pueblo" o la "clase obrera" permanezcan generalmente en el misterio, no se discutan nunca concretamente, y que dicha articulación sea apenas el objeto de alusiones genéricas de carácter puramente imaginario.[23]

Ya se ha dicho que los autores que Dussel nombra no son todos los que han aportado a este fenómeno. Habrá que tratar de ir haciéndoles justicia a nombrados y silenciados.

Las "Semanas Académicas" de San Miguel deben ser analizadas detenidamente para ubicar otro encuentro que vino a ponerlas en cuestión: el "Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación" del que participaron profesores de algunas

[23] Eliseo Verón, *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento; 25 años de sociología en la Argentina,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974, pp. 70-71.

universidades nacionales y que se realizara en Salta en septiembre de 1974.

En relación a la "formación" de los integrantes de la "generación", es bastante más variada de lo que Dussel señala cuando la reduce a Hegel, Husserl y Heidegger.

De las publicaciones se hará un recuento casi exhaustivo, demostrativo de la riqueza y relativa abundancia de materiales producidos.

Por último, queda señalar un punto en relación con la necesidad de liberarse de una opresión que opera "neocolonialmente". En relación a esto y como debería ser un sano hábito en la pretensión de constituir una filosofía de liberación, conviene echar mano de algunas reflexiones sociológicas. Ya en 1970 (el texto de Dussel es de 1975) prevenía Francisco José Delich:

> [...] los nacionalistas populistas contemporáneos han tendido a difundir –y defender– la *metáfora del colonialismo* [...] Una metáfora en estas condiciones no augura precisamente un estilo riguroso, claro, definido. Como nadie puede afirmar sensatamente que la Argentina *es* una colonia, se sostiene que es como si *fuese* una colonia: [...] La metáfora es habitualmente apta para producir razonamientos maniqueos. Ésta no es una excepción, porque manipulada sin tregua ha terminado por transformar la relación explotador/explotado en pura dependencia, en pura dominación, en lugar de precisarla como una noción dialéctica.[24]

El lector que haya avanzado hasta aquí estará harto de tantas promesas de futuros análisis y desarrollos. El ordenamiento en que se ha optado presentar estos materiales y las reflexiones correspondientes obliga a hacerlo así para poder avanzar en un esfuerzo aproximacionalista (si se permite el

[24] Francisco José Delich, "Sociopopulismo, sociología y dependencia", en varios autores, *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 205-206.

término, tan caro a Gaston Bachelard). En todo caso, es válido echar mano del adagio que dice: en filosofía el camino más largo es el más corto...

Caracterización de la auto-imagen eticista de la "filosofía de la liberación"

¿Cuáles son los caracteres constitutivos de la auto-imagen de la "filosofía de la liberación" que la ponencia de Enrique Dussel exhibe? ¿Cuáles son los temas de su reflexión sobre la filosofía, filosofía de la filosofía o metafilosofía?

- La trata como un conjunto de tesis homogéneas y unitarias que se complementan lógicamente entre sí.
- Estas tesis suponen una originalidad y una novedad absoluta en la historia de la filosofía en la medida en que realizan la *Aufhebung* de los momentos anteriores.
- Esto es, admítase o no, una visión francamente hegeliana de la historia de la filosofía (no se abre juicio por ahora sobre si es correcta o no, simplemente se constata esa interpretación).
- Los autores formarían *un* grupo que tiene todas las características de lo que Ortega denominaba "generación decisiva", con matices mesiánicos fuertemente marcados.
- El mesianismo se muestra con toda la fuerza en el papel del filósofo en tanto profeta (Manuel Santos ha caracterizado esta concepción como filósofos "vigías").
- Concibe claramente la distinción minoría selecta-masa receptiva. Los filósofos son, en gran medida, la élite de esta minoría y, en tanto forman parte de la generación, son el fermento de las masas.
- La entiende como una filosofía antiacademicista que lucha por desplazar de sus posiciones a un academicismo que considera perimido. Es una forma clara de anticienti-

ficismo (por ende, carga con todas las contradicciones que son propias de una contraideología).

- Los integrantes de la generación no son sólo destacados filósofos, sino hombres comprometidos que están dispuestos a morir dando su testimonio frente a los "héroes" de la Totalidad.
- Esta filosofía liberadora sólo sería posible a partir de la aceptación de un origen divino y creacional.
- Intenta no caer en un teologismo mediante la propuesta de antropologización de ciertas categorías claramente teológicas. Por ejemplo, las virtudes teologales "fe", "esperanza" y "caridad" son restauradas en su presunto contexto filosófico, al igual que la ignaciana categoría de "discernimiento".
- Expone la filosofía como filosofía primera, *prima philosophia* (en relación con las ciencias) *y la ancilla theologiae* (no importa cómo plantee luego la "Teológica" porque la ubicación, el *locus* teórico, será el mismo para la filosofía).
- La tarea de esta "filosofía de la liberación" sería redefinir todas las categorías en función de la exterioridad alterativa a todo sistema posible.
- El método de esta filosofía sería, por oposición a la dialéctica, la analéctica.
- Se advierte un esbozo de autocrítica de lo que se autocalifica como "populismo ingenuo" en el reconocimiento de que sin revolución social no hay liberación nacional (no debe olvidarse que Dussel concibe a la filosofía primera como presuponiendo una opción ético-política).

Estos caracteres surgen explícitamente como otros tantos síntomas del discurso dusseliano. A continuación se verá otro intento de aprehender este fenómeno que proporcionará algunos elementos para completar esta auto-imagen de la "filosofía de la liberación".

Autocrítica complementaria de la auto-imagen eticista

En una exposición que realizara en Mendoza respondiendo a una invitación que para tal fin se le formulara desde el Centro de Investigaciones Latinoamericanas, el licenciado Osvaldo Ardiles puso un marcado énfasis autocrítico con referencia a la propia reflexión y a la de Dussel.[25] Dentro de lo que calificó como "crisis de categorías" señaló la necesidad de reelaborar tres niveles de consideración. Lo que debe entenderse por América Latina y por Tercer Mundo en tanto realidades "histórico-geográficas", para poder finalmente plantear como tarea la constitución de una "nueva racionalidad" en el seno de su "sujeto histórico". Estos tres momentos daban el tema de su exposición.

Según Ardiles, se habría producido en Argentina a partir de 1960 un "salto cualitativo" de la intelectualidad frente al liberalismo. Replanteando así el par de conceptos "racionalidad /irracionalidad" que para el liberalismo se manifestaba como "civilización (Europa)/barbarie (experiencias no asimilables por la 'racionalidad')". Esta reelaboración del par de conceptos fue realizada por tendencias "populistas" en oposición al agotamiento y la esterilidad de un "marxismo mecanicista" que pretendía abrir juicios sobre la realidad argentina a partir de los "procesos de masas europeos del siglo pasado". Este tipo de marxismo fue y es la "última expresión del imperio occidental, y su categoría de 'clase' –según Ardiles– es la última categoría de la totalidad europea". El "populismo" concibe un "reparto sinárquico imperial pero no imperialista". Frente al imperio, del cual forma parte el marxismo en tanto una de sus varian-

[25] Osvaldo Ardiles, "América Latina, Tercer Mundo. Espistemología y nueva racionalidad", exposición realizada el 18 de octubre de 1975 en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) de Mendoza. Utilizo mis notas de esa exposición, a la que siguió un interesante y animado debate entre los presentes.

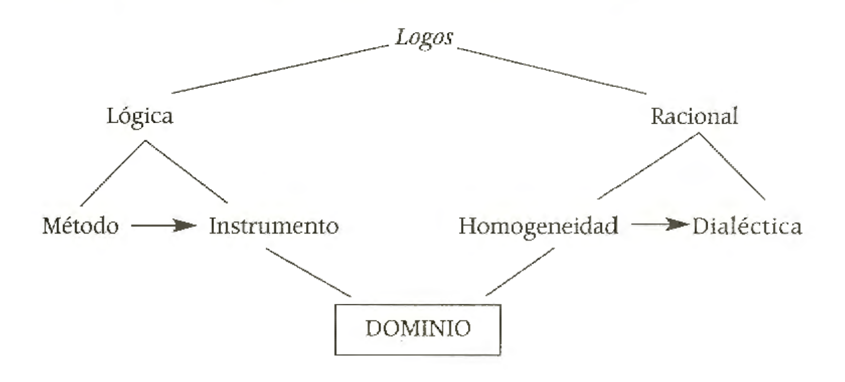
tes racionales, llega la hora de "reivindicar lo nuestro". Se necesita un "nuevo *logos*".

La "cuestión nacional" es separada por este "populismo" de la "cuestión social" y se proponen (del año 1968 a 1973) las categorías de "Pueblo" y "Nación" como entidades "globalizantes" en la lucha frente al "imperio". Haciendo referencia a un prólogo escrito por Enrique Dussel, Ardiles se auto-criticó la concepción "etapista" del proceso de liberación que posponía para una segunda etapa la "cuestión social".[26] A partir de 1973 se comienza a revisar este "etapismo" y a preguntarse hasta qué punto la "cuestión nacional" es efectivamente separable y cronológicamente previa a la "cuestión social". Introduce aquí ya una variante respecto de la interpretación de Dussel. Para Dussel hay que esperar, como se ha visto, hasta la misión Ivanissevich para que la "generación" adquiera conciencia de la íntima relación entre ambas cuestiones. Para Ardiles, a partir de 1973 esta cuestión se empieza a hacer revisable por el curso mismo de los acontecimientos políticos de Argentina.

Desde 1973 la reflexión filosófica argentina comenzó a volcarse decididamente en el sentido de un origen doble de la racionalidad. Un origen "sistemático" "y otro 'no sistemático' a partir de los textos de Heidegger que hacen referencia a una 'presencia' del logos antes de ser filosofia". Se trataría de aprehender el *logos* en su "patencia", en su "emergencia" como se expresa, por ejemplo, en la tragedia griega. Es que esta reflexión había alcanzado a establecer la "lógica de la dominación o de

[26] El prólogo a que se refiere Ardiles son las "Palabras Preliminares" de Enrique Dussel a la obra de Alberto Parisí: *La problemática de la cultura en América Latina,* Bonum, Buenos Aires, 1974. Más exactamente, parece que hacía alusión al siguiente párrafo: "La revolución pedagógica se hace por etapas; en primer lugar está la liberación nacional y en segundo lugar la liberación de las clases oprimidas. La revolución no puede hacerse de un solo golpe; la pedagogía liberadora debe descubrir sus etapas tácticas sucesivas para lograr el fin estratégico de una cultura popular creadora en la libertad" (p. 6). Estas "Palabras" están fechadas en Mendoza en julio de 1974.

la organización". Con la gráfica siguiente expuso Ardiles lo que dio en llamar "esquema de la totalidad totalizante y totalizada".



En la homogeneidad se establece una estructura "axiológica". Éste es el *logos* que surge del seno de la *paideia*. Frente a esta totalidad la filosofía de la liberación se planteó la hipótesis siguiente: simplemente ubiquémonos *fuera* de la totalidad y releámosla. A partir del "*pathos* del autoctonismo" se trata de reivindicar la "globalidad Pueblo-Nación". Es la oposición "exterioridad *vs.* totalidad", "nueva racionalidad *vs.* racionalidad". Éste es el significado del método "analéctico". La "crítica a la modernidad europeocéntrica es crítica a la totalidad y crítica a la ontología". Ardiles distingue tres perspectivas "críticas":

a) La que "desde atrás vuelve atrás" es "reaccionaria", trabaja desde los "valores perdidos". Esta actitud populista realiza una "crítica desde atrás equívoca". En esta perspectiva hay que ubicar todas las formas de "telurismo" y "autoctonismos".
b) La "crítica desde dentro de la Totalidad o crítica dialéctica" propia del "marxismo mecanicista" en tanto última forma de la *ratio* europea.
c) La "crítica desde atrás, desde dentro, desde lo nuevo" es la "analéctica" (aunque Ardiles aclaró que no debe hacerse

cuestión de términos [!]). Esta crítica supone la "exterioridad", el "desde fuera". Es una "crítica desde fuera-adelante". Es "exterioridad en última instancia".

A continuación elaboró algunos puntos relativos al "tercermundismo". Esta concepción parte de la constatación de la "división del mundo en dos bloques" y de la existencia de una "burguesía nacional con posibilidades de negociación". Se opone al "materialismo-mecanicista y clasista" porque este último desconoce la "autonomía y especificidad" de los niveles "político y cultural". No advierte la "mediación política" en todo proceso histórico. Un ejemplo claro de este "marxismo" es la obra de Juan José Sebrelli: *Tercer Mundo, mito bugrués*.[27] El enfoque de Sebrelli le parece a Ardiles francamente "iluminista y liberal". Desde esta posición "materialista" se pierde de vista la "especificidad político-cultural de los sectores oprimidos". Aparece con más fuerza la necesidad de una "nueva racionalidad en tanto superación de todo lo dado". Se arriba así al tercer concepto que tocó Ardiles en su exposición.

Según Ardiles, "toda racionalidad supone" cuatro tipos de elementos: *a)* "problemática", *b)* "principios", *c)* "categorías" y *d)* "conceptos". "La problemática es intransferible", "tipifica una óptica"; en cambio, los puntos *b, c* y *d* son transferibles. Luego en el debate se intentó aclarar algo más el concepto de "problemática" pero Ardiles la reiteró así concebida.

"La nueva racionalidad se daría en muy distintos campos" pero sería del caso ubicarla y buscarla en la "literatura latinoamericana". Esta tarea sobre la literatura, al modo como Heidegger propone examinar la filosofía griega vivenciada en la tragedia clásica, deberá ser realizada teniendo muy en cuenta que el "sujeto de la racionalidad es una cultura con un agente social. La cultura surge paulatinamente". Esto significa para Ar-

[27] Siglo XX, Buenos Aires, 1974. Más adelante se comentará con detalle esta importantísima obra.

diles que no se puede partir de una división dual del campo de la conciencia. Según él, tanto el "piagetismo" como al "althusserianismo" resuelven la cuestión relativa a la conciencia por medio de una reducción simplista. "Lo que no es falsa conciencia es conciencia." Esta reducción da pie para la oposición de los términos "ciencia e ideología". Se corre así el riesgo de caer en una "dependencia noética al infinito". "Si la ciencia es la posibilidad de un conocimiento de lo real, con ello se asegura la dependencia. Somos los objetos de esa racionalidad". Para romper este círculo hay que remitirse al "saber popular". En la medida en que "hay un agente histórico que genera su cultura en diálogo con lo anterior es posible una especie de expropiación" de elementos de la vieja racionalidad. Todo esto supone una "ruptura teórica" con el "pensar nordatlántico".

No es lugar para extenderse ahora en otros puntos que surgieron del diálogo entre los presentes. Con lo expuesto ya se tienen algunos elementos que servirán para complementar la auto-imagen que de la "filosofía de la liberación" tienen algunos de sus protagonistas.

Caracteres complementarios de la auto-imagen eticista

No cabe detenerse a hacer la revisión de la exposición de Ardiles dado que fue una exposición oral. Se tendrá ocasión de volver más adelante sobre algunos de sus escritos. Importa anotar los elementos que su exposición agrega a la auto-imagen eticista de este fenómeno filosófico.

- Entre el par de conceptos "racionalidad/irracionalidad", la "filosofía de la liberación" tomaría abierto partido por la "irracionalidad" que aparece como lo "exterior" al sistema totalizado. Sería, ni más ni menos, que una filosofía "bárbara".

- Autocritica la teoría "etapista" del proceso de liberación admitiendo que la "cuestión nacional" está íntimamente ligada a la "cuestión social".
- Ubicados "fuera de la Totalidad" la tarea se debe fincar en elaborar una "nueva racionalidad", que debe bucearse en la literatura latinoamericana al modo como Heidegger ve encarnada la filosofía griega en la tragedia clásica.
- Entre un "populismo ingenuo", que retoma formas del folclorismo, "telurismo", "autoctonismo" e incluso llega a derivar a posiciones claramente "fascistas", y un "materialismo-mecanicista-clasista", hay que reubicar un populismo crítico. Nótese que aquí está claramente delimitada la "contra-imagen" de estas reflexiones. Se trataría de un "tercermundismo" autocriticado en sus valencias características de una "racionalidad" en formación.
- El sujeto de la racionalidad es un "sujeto cultural".
- La "problemática" es intransferible. Anótese que aquí hay una contradicción explícita, porque si se concede que las "problemáticas" (no se entra todavía a discutir el significado del término) son "intransferibles", ¿a qué hacerse tanto problema por producir una "ruptura teórica" (tampoco se discute por ahora el término)?
- Hay un claro intento por borrar las distancias entre los conceptos de *ideología, filosofía, ciencia* y *política.*
- Concibe una "voluntad de dominio" detrás de toda racionalidad.

Dificultades para alcanzar una imagen crítica partiendo de la auto-imagen eticista

Se considera a continuación una imagen propuesta desde Panamá por un argentino.[28] Conversando con Hugo Ortega y

[28] Hugo Ortega, *La filosofía de la liberación,* tesis sometida en cumpli-

posteriormente por carta, recalcó muchas veces que su tesis no era un trabajo definitivo, sobre todo por dos razones: por la dificultad que tuvo para conseguir una bibliografía representativa, y por las ambigüedades que él creía ver en algunas postulaciones de los pensadores considerados. Con todo, este trabajito, si bien limitado, es un testimonio ilustrativo de las dificultades con que tropieza el estudiante interesado en ver de qué se trata esto de "filosofía de la liberación". Con estas aclaraciones se puede pasar a examinar qué dice Ortega en su exposición.

Ante todo, Ortega es consciente de la multiformidad del fenómeno que pretende analizar y aclara que "esta diversidad concede riqueza y dinamismo a la filosofía de la liberación, a la vez que implica una dificultad inicial en el establecimiento del núcleo conceptual que hace común a todos" los autores de esta corriente. ¿Cómo hacer para resolver esta primera dificultad? Ortega no lo plantea explícitamente, pero se deduce de la lectura de su tesis que la solución adoptada es simplemente restringir el campo de consideración a algunos autores. Salazar Bondy y Zea deben ser considerados, a su juicio, como antecedentes obligados en América Latina y luego, asimilados más a Zea que a Salazar Bondy, un grupo de argentinos, los más provenientes de la teología y en bloque cristianos. Son ellos Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla y Osvaldo Ardiles. Por supuesto, en su bibliografía Ortega cita a varios autores más, pero de hecho los textos de éstos no son considerados en su trabajo. Le hubiera resultado casi imposible abarcar a todos en una mirada de conjunto, justamente porque el "núcleo conceptual común" casi no existe. Sí existe, en parte, en los cuatro argentinos que considera. Las distinciones entre ellos serán establecidas oportunamente.

Ortega trata de indicar la deuda muy directa que tiene la "filosofía de la liberación" con Salazar Bondy, pero encuentra

miento de los requisitos para optar al título de licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santa María la Antigua, Departamento de Humanidades, Escuela de Filosofía, Panamá, 1975, 94 pp., mimeografiada.

dificultades para mostrar la presunta unidad del pensar de Salazar Bondy con los autores que posteriormente considera. Es que, como se ha visto, si bien la filosofía latinoamericana debe mucho a Salazar Bondy, según Dussel la "filosofía de la liberación" especialmente "no se debe a su inspiración" (*cf.* notas de su ponencia en Morelia comentada más arriba). Además, en un trabajo que lamentablemente no ha sido editado todavía, Manuel Santos ha mostrado cómo algunos filósofos adscritos a esta corriente de la liberación (eutre ellos los que Ortega considera) no han tomado en cuenta las observaciones de Salazar Bondy.

En fin, terminando su prólogo, Hugo Ortega enuncia, en una afirmación que será luego recurrente en su tesis, que la "filosofía de la liberación" se constituye en el *"primer logos de América Latina"* (subrayado por Ortega).

Su trabajo se desarrolla a continuación entre cuatro capítulos. El primero introductorio y el cuarto de conclusiones. En el primer capítulo se pasa revista a las "condiciones" para el surgimiento de una filosofía *de* América Latina. Estas condiciones se van explicitando a partir del comentario de la obra de Salazar Bondy de 1968: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, Siglo XXI). Complementada por la obra con la que Leopoldo Zea se incorporó al debate en 1969: *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (México, Siglo XXI).

Según Salazar Bondy, esta filosofía latinoamericana debería aceptar como medio en el que se desarrolla la situación de "dominación cultural" en que se halla inmersa. A partir de esta constatación se puede determinar que toda la producción filosófica hasta la fecha (1968) no es ni "auténtica" ni "original", sino mera copia enajenante de otros pensadores. Ortega considera que aquí Salazar Bondy está haciendo referencia a lo que Dussel posteriormente denominará filosofías del "centro dominador nordatlántico" y en apoyo de esta concepción trae un texto de Salazar Bondy que procede a subrayar. El texto dice: "La filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ningu-

na de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy [...]".[29] Ortega no alcanza a ver que aquí se están inmiscuyendo y enhebrando una serie de contextos diversos. Dussel habla desde la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, apuntando al populismo tercermundista y peronista argentino. Salazar Bondy habla más bien suponiendo el "modelo peruano" donde trabaja en la fundamentación ideológica de todo el movimiento y muy especialmente en la reforma pedagógica. Ortega, leyendo desde su propio compromiso político, escribe: "Este Imperio es portador y defensor de una consigna ideológica, encubridora del proyecto dominador, que se autodenomina 'civilización occidental y cristiana', polo antagónico del 'centro' *europeo oriental que asume el proyecto socialista"* (el subrayado es mío). Cuando Dussel habla del proyecto dominador "nordatlántico" no hace esta distinción entre "centros". Sí la hace Salazar Bondy, quizá más en la línea de Ortega, pero éste no puede verlo claramente porque está leyendo desde los argentinos.

Las dificultades reaparecen en la nota 18 de Ortega, cuando dice: "Nótese que todavía en 1968 se habla de países subdesarrollados, eufemismo ideológico que encubre la realidad de la estructura imperial. Hoy sabemos que no somos subdesarrollados sino países explotados y oprimidos. Hay una diferencia ontológica fundamental [...]". Es increíble que en 1975 Ortega siga hablando de la cuestión ontológica como determinante de nuestra especificidad. Esto es uno de los puntos más criticados, como *evasión ontológica,* justamente a los filósofos argentinos que él considera.[30]

Junto con Salazar Bondy nos dirá Ortega que hasta el fin de la década del 60 se ha hecho filosofía *en* América Latina y no

[29] Salazar Bondy, *op. cit.,* p. 127, citado y subrayado por H. Ortega.

[30] Desde la teología y la sociología, la crítica de Pedro Negre a este punto la considero en el capítulo III. Véase también la crítica que desde el marxismo apunta Juan José Sebrelli y que se trata en el punto dedicado a la noción de "Tercer Mundo".

filosofía *de* América Latina. En este punto, como en tantos otros, no se procederá a la crítica rigurosa de los planteos de Ortega, porque se irá haciendo a lo largo de todo este trabajo al retomar los temas que él indica. Más bien, interesa ir abriendo problemas y colocándolos sobre la mesa sirviéndose de su exposición muy prolija y acotada.

El Zea de 1969 no alcanza a ver la radicalidad del planteo de Salazar Bondy, que corta "el nudo gordiano de la historia de la filosofía latinoamericana" al postular la toma de conciencia de esta *cultura de dominación.* Esto es cierto en alguna medida, ya que la crítica de Zea a Salazar Bondy como entrampado en el "desarrollismo" quizá sea excesiva y no alcance a destacar la importancia del aporte de Salazar Bondy, pero no es menos cierto que la crítica de Zea apunta a la ahistoricidad que en definitiva padece al planteo de Salazar Bondy. Este punto se retomará más adelante a propósito de esta polémica. Lo interesante es destacar que Salazar Bondy recae aquí en la concepción de las "oleadas",[31] tan ahistórica y reaccionaria dentro de la historiografía del pensamiento latinoamericano.

Salazar Bondy distingue tres modos o formas de filosofía: *1)* la "inauténtica", que carece de genuinos problemas filosóficos; *2)* la "peculiar" o filosofía trasplantada, que se trata de

[31] Así lo he señalado en un trabajo anterior cuando concluía: "Sí, debemos recuperar lo precolombino y lo colonial y todo nuestro pasado intelectual con lo que tiene de elaboración propia" agregando en nota: "superando así la falsa concepción historiográfica en la que cae hasta Salazar Bondy en su obra citada [me refiero aquí a la misma obra que Ortega]. A propósito de Alejandro Korn dice Arturo Roig en El *espiritualismo argentino entre 1850 y 1900,* México, Cajica, 1972, Biblioteca Cajica de Cultura Universal, 105, p. 11: '[...] una manera de ver que ha imperado en nuestros historiadores de las ideas. Según ella –dicho en pocas palabras– los países nuestros habrían sido fundamentalmente pasivos respecto del desarrollo del pensamiento europeo y habrían ido sufriendo de modo externo una serie de oleadas cada una de las cuales cortaba todo posible proceso endógeno de la oleada de influencias anterior'" *(cf.* mi artículo "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* t. 1, núm. 1 [Buenos Aires, enero-junio de 1975], p. 59 y nota 26).

adaptar, y *3)* la filosofía "auténtica y original". Por no haber entendido la crítica de Zea a la ahistoricidad ínsita en Salazar Bondy y a las "oleadas" como concepción historiográfica, Ortega puede extrañarse de ciertas posturas de Arturo Ardao cuando habla del historizarse de las ideas por sus "circunstancias de adopción" y de Zea cuando reivindica la "selectividad" de Juan Bautista Alberdi en la adopción de ideas.

En fin, la "genuinidad o autenticidad" y la "originalidad" como aporte, no como moda, son las condiciones para la "existencia" de una filosofía latinoamericana. Estos requisitos exigidos por Salazar Bondy se cumplen, según Ortega, en la "filosofía de la liberación", más concretamente en los textos de los cuatro filósofos argentinos ya mencionados. Por ello, puede hablarse de esta filosofía como del "primer *logos* latinoamericano". Dice Ortega, dándose cuenta del amplio campo que se abre ante sus ojos:

> [...] hasta el umbral de la década del 70 no había una filosofía latinoamericana propiamente tal, desde entonces hace su aparición la filosofía de la liberación, no surgida *ex-nihilo,* sino de la conjunción de varios y diversos esfuerzos teórico-científicos en el campo de las ciencias sociales (economía, sociología, educación, política, *et al.)* y de la *praxis* liberadora del pueblo latinoamericano que proponen la realización de un nuevo hombre y una nueva sociedad, ya no dependiente sino libre, esfuerzos que se vienen dando con creciente lucidez desde hace tres lustros.

Cabe acotar que esta visión de novedad y de primer *logos* de la "filosofía de la liberación" puede provenir en Ortega de sus escasas lecturas sobre pensamiento latinoamericano. Pero es también una conclusión inducida por los mismos textos de los cuatro argentinos que analiza. Éstos, según se ha mostrado antes en Dussel y Ardiles, construyen una "autoimagen" de ese tipo. Esta afirmación puede extenderse sin dificultad a los textos de Scannone y Casalla. Pero Ortega está atento a la realidad

política y cuando habla de *praxis* introduce una nota que vale la pena reproducir.

> La debacle populista del varguismo y de la primera época del peronismo en la década del 50, el triunfo de la revolución cubana a fines de aquella década, la posterior desilusión con la democracia cristiana, la evidente penetración de los Estados Unidos en todas las áreas de la vida latinoamericana (léase "doctrina de seguridad nacional") promueve una toma de conciencia y militancia que alcanza a todo el subcontinente, llegando a un primer momento de euforia revolucionaria que termina con la muerte de Ernesto Guevara y la derrota de la guerrilla urbana de los Tupamaros en Uruguay. El populismo socialista de Allende (la "vía chilena") reaviva la euforia y por brevísimo lapso ésta crece por el triunfo populista de Cámpora en Argentina. Todo termina con un auto-golpe de Estado del peronismo y la instalación a sangre y fuego del fascismo en Chile. Adviértase ahora que la revolución latinoamericana debe recorrer un largo y fatigoso camino.

El capítulo segundo de la tesis de Ortega está dedicado a analizar el surgimiento del pensamiento de la liberación.

En cuanto a sus "orígenes", Ortega es consciente de que la "filosofía de la liberación es un hecho reciente y aun en proceso de explicación de la presente cultura latinoamericana, aún no se tiene suficiente perspectiva histórica para referirse a sus antecedentes y a las causas que inciden en su surgimiento". Es posible compartir lo de que se está frente a una elaboración teórica "en proceso", pero el haber encarado el presente estudio es una refutación de hecho de su segunda opinión, tendente a mostrar que sí es posible intentar una explicación y rastrear antecedentes y causas.

Para Ortega hay tres vertientes en las que se va constituyendo este "pensamiento" de la liberación que para él es algo más que filosofía. La primera es la vertiente filosófica represen-

tada por Leopoldo Zea. Éste hablaba en 1969 de una filosofía o filosofar "sin más" considerando, según Ortega, suficiente una filosofía "peculiar" en el sentido de Salazar Bondy. En 1973, Zea se autocritica y esta autocrítica hace posible asumir los hitos que considera principales para el presente de la filosofía latinoamericana. Estos hitos son: *1)* la influencia del historicismo, *2)* del existencialismo, *3)* de José Gaos y *4)* de la filosofía de Mayz Vallenilla del temple. Es interesante ver cómo estos hitos o momentos de la auto-conciencia del pensar latinoamericano propuestos por Zea, son reelaborados desde dentro por Arturo Roig en su ponencia al Congreso de Morelia, que se considera a continuación de este trabajo de Ortega.

La segunda vertiente son los "pensadores cristianos de la liberación". Ortega menciona a Dussel, Scannone y Hugo Assmann. Pero luego, como antes se dijo, trata sólo a cuatro argentinos: Dussel, Scannone (en menor medida), Casalla y Ardiles (en menor medida). "La confluencia de los pensadores cristianos [dice Ortega agudamente] adquiere una importancia singular porque la opción de los mismos por el proyecto de la liberación de América Latina, configura la imposibilidad de seguir estructuralizando al cristianismo como sostén del proyecto imperial nordatlántico." A la fecha habría que decir que esa "imposibilidad" ha sido bastante superada por el sistema, pero valga la observación de Ortega para indicar una profunda revisión en el pensamiento cristiano.

A continuación Ortega revisa brevemente el itinerario histórico de la renovación teológica cristiana desde el impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965), pasando por el compromiso concreto de obispos, sacerdotes y laicos con la praxis latinoamericana, la Conferencia del Celam en Medellín (1968) y el surgimiento de la teología de la liberación.

La tercera vertiente es la de las ciencias sociales. La crítica al "desarrollismo" implícito en el etapismo de Rostow, la crítica al "funcionalismo" de Parsons que deja de lado la dinámica del cambio y, además, el descubrimiento de que la ciencia que se

difunde desde el centro "tiene su fundamento en el proyecto instaurado en la modernidad por la burguesía ascendente, y que ha configurado al capitalismo de Europa y de los Estados Unidos, o como aquí lo denominamos, al centro imperial nord-atlántico". A partir de estas tres vertientes se puede formular la "teoría de la dependencia". No se es ni "subdesarrollados", ni se forma parte de una sociedad "tradicional": *"somos dependientes"* en un "continuo" que se extiende desde el Descubrimiento hasta el presente. Es interesante observar cómo, llevado por los mismos textos que trata de interpretar, Hugo Ortega indica en 1975, la así llamada "teoría de la dependencia" como el último avance en la ciencia social (sociología y economía) latinoamericana. Curioso, desde el momento en que ya en 1970 estas formulaciones habían entrado seriamente en crisis.[32] No es para detenerse aquí, porque habrá que hacer todavía observaciones más afinadas al respecto. Lo interesante es cómo concibe Ortega la relación de la "filosofía de la liberación" con esas tres vertientes que ha distinguido.

> Estas tres vertientes [escribe] confluyen en la actual filosofía latinoamericana pero no a manera de materia prima con la que aquélla elabora un producto acabado o para explicarla como el efecto es explicado por sus causas, *sino como interlocutores del diálogo interdisciplinario* que hoy se lleva a cabo en nuestra América. [El subrayado es mío.]

Se subraya porque justamente el resto del presente trabajo tiende, entre otras cosas, a mostrarlo; la filosofía no ha estado a la altura de ese diálogo interdisciplinario que, como mínimo, exige por parte de los discursos intervinientes asumir lo medular de los otros discursos. Sea para criticarlo y superarlo, sea para compartirlo. La "filosofía de la liberación", salvo excep-

[32] En esta fecha es ya suficientemente representativa la polémica Weffort-Cardoso, para citar nada más que un ejemplo.

ciones, ha asumido una "imagen de divulgación" atrasada, de ciertas "teorías" en boga en la sociología y economía latinoamericanas.

La "filosofia de la liberación" implica para Ortega la "toma de conciencia de la realidad latinoamericana". Esta toma de conciencia se manifiesta en dos aspectos. Por una parte, el rechazo de "temáticas importadas", y por otra, la "afirmación de nuestro ser" optando por una praxis de liberación. Lo curioso es que aquí, en su nota 71, Ortega retoma una cita de Alberdi como antecedente de este momento positivo del filosofar latinoamericano siendo que, como se vio, antes ha criticado a Zea el hacerlo (!?).

Este momento positivo, de afirmación del propio ser, es lo que Dussel estaría indicando cuando, luego de criticar la dialéctica hegeliana, apunta al *factum* como punto de partida de la filosofía de la liberación, la cual no debe abandonarlo sino profundizarlo, internándose en él. Antecedentes de esta postura son Aristóteles y Feuerbach.

Esta filosofía se constituye en el "primer *logos* latinoamericano", entre otros puntos, porque convierte su ser "periferia" en "centro" de la tarea intelectual. Es el intento por dejar de ser el sueño, la "utopía" europea por parte de América, para, espantando esos fantasmas, verse con claridad. Es el intento de una reflexión "autónoma" de los centros de poder. Se trata de, una vez realizada la crítica de las "vacas sagradas de la religión capitalista", fundar una "nueva ontología". La tarea sería: "proponer hipótesis de trabajo, lanzarse a la investigación, desandar los caminos equivocados, volver a empezar, con toda la paciencia y urgencia que requiere un proyecto que ya comenzó pero todavía tiene mucho camino que recorrer y enemigos que vencer..." ¡Qué satisfacción comprobar que este fenómeno de pensamiento que se analiza, puede haber motivado estos deseos de trabajar y comprometerse en la tarea! ¡Que sirva para reubicar la necesidad de un serio esfuerzo intelectual ya que ha servido, como mínimo, de llamado de atención!

El capítulo tercero trata de reafirmar la idea de que se está frente al "primer *logos* latinoamericano". Hay que reconocer que esta filosofía se encuentra "en proceso de despliegue, pero por ello no-es-menos filosofía". Para Ortega es importante dejar en claro que no se trata de una "ideología" más. Él utiliza el concepto de "ideología" a partir de Pierre Furter, tal como lo ha definido en el capítulo anterior. Según Furter la ideología "por su plasticidad y su propia indefinición, permite, manipulada con cuidado, una adhesión provisoria de los espíritus, sirviendo, luego, como base de un diálogo de profundización".[33] Para Ortega, quedarse en la "ideología" así entendida es quedarse en la "antesala" de la filosofía. Esto no ocurre con la "filosofía de la liberación". La "ideología" está directamente tensionada hacia la "coyuntura" histórico-política y es "instrumentalizada" en función de la mayor "eficacia". La filosofía "descubre" en la medida en que "parte desde un cuestionamiento de los fundamentos de su propia constitución como pensar, pretende lograr una comprensión de la totalidad, se caracteriza por un espíritu 'deportivo' [como decía Ortega y Gasset] y se compromete tanto en la búsqueda como en la práctica de la verdad". Si bien se comparten en alguna medida y provisionalmente estas delimitaciones entre ideología y filosofía que realiza Ortega, cabe agregar que ni siquiera frente a estas definiciones se salva la "filosofía de la liberación", muy especialmente los autores que analiza Ortega, de caer bajo la acusación de "ideología". De todos modos, esto no dice nada en relación con la atribución de "primer" o no, *logos* latinoamericano.

Más adelante, dirá Ortega que se trata de la

> primera generación que asume nuestra matriz histórica, antropológica y ontológica como materia a reflexionar. Una generación lúcida que advierte que hacer filosofía a la europea es hacer

[33] Esta definición la toma Ortega del libro de Pierre Furter *Educación y reflexión*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970, p. 77 (citado por Ortega en la p. 33 y retomado en la p. 43).

> la filosofía del otro *(alienus)* que no somos nosotros y que en la medida que se termine con la alienación y se vuelva al horizonte cultural latinoamericano, podrá nacer el *discurso* del hombre original de esta América.

Con estas afirmaciones, motivadas por el deseo de destacar lo específico del discurso de la liberación y muy condicionadas por la lectura de algunos de sus textos, Ortega no hace justicia a la tradición del pensamiento latinoamericano. Esta tradición es mucho más rica y comprometida de lo que se desprendería de la lectura propuesta por estos filósofos argentinos. Sin ir más lejos, Ortega cita en apoyo de sus palabras a Leopoldo Zea y cabe preguntarse: ¿dónde queda con estas afirmaciones la generación que aglutina Zea, que se agrupó con el nombre de *Hiperión* en 1948?[34] ¿O es que no se preocuparon de pensar lo "nuestro"? No se pretende con estos interrogantes perder las especificidades culturales, sólo se busca indicar que con estas afirmaciones no se las encuentra.

Ahora bien, esta afirmación de "primer *logos*" se funda, para Ortega, en los siguientes aportes de la"filosofía de la liberación":

[34] Del grupo *Hiperión,* fundado en 1948, formaron parte, entre otros, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga y Luis Villoro. El mismo Zea aclara que este grupo estuvo muy influido por Sartre. A las inquietudes propias de esta época se debe una magnífica monografía de Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (El Colegio de México, Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española), 1ª ed., FCE, México, 1950. Para analizar el pensamiento de Leopoldo Zea hasta 1968, antes de su fructífera polémica con Salazar Bondy, es muy interesante un trabajo que indica la influencia de Ortega y Gasset y Karl Mannheim sobre Zea. *Cf.* Zdenek Kourím, "La filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea", *Humboldt,* año 14, núm. 54, 1974, pp. 76-82. La traducción de este artículo es de Sylvie Kourímova. El autor pertenece al "Equipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, sur la philosophie ibérique et ibéro-americaine" (ERA, núm. 80) dirigido por el Prof. Dr. Alain Guy en la Universidad de Toulouse-Le Mirail (Francia).

a) Un develamiento de la historia a través de la búsqueda de su "sentido ontológico", lo que posibilita una "liberación de la historiografía latinoamericana.

b) Un concepto de "hombre oprimido", que culmina en la noción de "pueblo" o "masas populares".

c) Una reformulación de los conceptos de "ciencia y técnica", advirtiendo detrás de sus concreciones una "voluntad de poder" actuante.

d) Una redefinición de la noción de "cultura" y correlativamente del papel del "intelectual".

e) El haber incorporado como "constante" del discurso la reflexión política.

Hay que poner atención en estos "aportes".

En cuanto al cambio de enfoque en la historiografía no hay duda de que los primeros aportes en ese sentido fueron realizados por Edmundo O'Gorman y Laurette Sejourné, entre otros. En esto habría solamente un retomar de ciertos planteos por parte de algún filósofo argentino que analiza Ortega.

El marxismo también realiza una categorización del hombre y Ortega acertadamente se pregunta: "¿Se tendrá que comprender a los filósofos de la liberación como enrolados en la corriente del materialismo dialéctico? ¿Es su comprensión del hombre oprimido una interpretación encuadrada en los marcos interpretativos del marxismo?" Él mismo responde discriminando una serie de importantes matices.

> Algunos textos parecen sugerirlo al hablar de los aborígenes, los campesinos y los proletarios como los oprimidos o pobres de América Latina. Sin embargo, sólo una lectura superficial y desprevenida puede confundir los distintos niveles semánticos. Los filósofos de la liberación, si bien son unánimes en la denuncia del dominio imperialista a que ha estado y está sujeta Latinoamérica, no derivan su exégesis de la aplicación de categorías marxistas. Éstas hacen hincapié en los factores económicos y políticos, en tanto

> que la filosofía de la liberación acentúa las categorías ontológicas y antropológicas, las que los llevan no hacia el interior del sistema capitalista [aquí introduce una nota que más abajo se reproduce] sino a las relaciones entre naciones y regiones. Curiosamente el materialismo dialéctico desarrollará una concepción internacionalista del hombre oprimido en tanto que entre los filósofos de la liberación será nacionalista.

Ortega aclara aquí en nota que por "nacionalismo" se entiende el "común sustrato de las repúblicas latinoamericanas, es decir, a América Latina como la patria grande y común". Ortega ha sabido advertir bien las dificultades que representa considerar al pensamiento de estos filósofos de la "liberación" en relación con el pensamiento marxista y debe reconocer la impostación "nacionalista" de su discurso, claro que no como un nacionalismo estrecho, pero nacionalista al fin. Incluso la preeminencia de lo ontológico sobre lo económico o político está muy marcada, como así también la dificultad de incorporar el análisis de clase. En la nota a que hacía mención en el texto, Ortega deja abierta una cuestión que se retomará en su oportunidad: "Notamos [dice] la carencia de análisis de los factores endógenos de la opresión y cierta hipervaloración de los factores exógenos. ¿Será resultado de una filosofía no desarrollada en su totalidad, un defecto de análisis por corregir o el rechazo de las categorías marxistas? Por ahora es un problema abierto".

También debe apuntar Ortega que la comprensión "nacionalista" de la "patria grande" (América Latina, nuestra América, la América al sur del río Grande) se va volviendo "tercermundista", al menos clara y explícitamente en el pensamiento de Dussel. Claro que "el tercermundismo no es –sin embargo– un concepto fundamental, en todo caso ejemplifica desde otra perspectiva la dominación a que está sometido el pueblo latinoamericano". Apunta hacia el concepto fundamental de "pueblo". Es éste el concepto fundamental que anima a los "populismos"

nacionalistas latinoamericanos en su lucha "antiimperialista". Ortega ve claramente que la noción de "pueblo" es no "sólo una clave hermenéutica del nuevo pensar, sino que, en el pensamiento de Enrique Dussel [es] el fundamento de una nueva metodología: la analéctica".

No es para detenerse ahora en la descripción del método propuesto por Dussel que hace Hugo Ortega. Interesan, más bien, sus conclusiones y observaciones críticas a la propuesta dusseliana.

Del concepto del "hombre oprimido deriva en contenido temático –el pueblo latinoamericano como objeto de reflexión filosófica– y en metodología filosófica –la analéctica de Dussel–". Aquí cabe apuntar que si bien el método "analéctico" fue desarrollado con mayor amplitud por Dussel, la propuesta original parece provenir de Juan Carlos Scannone.

¿Cuáles son las críticas de Ortega a Dussel? Las observaciones son tres y deben escogerse textualmente para poder retomarlas en otros capítulos.

> En primera instancia nos parece que Dussel todavía hace filosofía desde Europa [...] En segundo lugar, el papel que concede al filósofo a pesar de señalarle la necesidad de apertura hacia el pobre y de tipificarla como el discípulo del pueblo al cual se dirigirá como maestro es elitista porque el filósofo es exterior al pueblo, es un no-oprimido, planteando al problema del intelectual en un proceso de cambio. Finalmente, nos parece que Dussel ha caído en un círculo vicioso en el cual el mismo objeto –el pueblo latinoamericano, el Otro oprimido– es dos cosas: contenido de la reflexión y fundamento metodológico del filosofar, es decir que el Otro es instrumento de análisis para entender al Otro. Esto revela la debilidad inicial: su partir desde el filosofar europeo. Para referirse al hombre latinoamericano tenía que apelar al recurso de declararlo ajeno y entonces –denunciada la opresión– declarar que eso lleva a la superioridad ética al considerar al Otro punto de partida de la reflexión.

En cuanto al aporte relacionado con una nueva concepción de la "ciencia" y de la "técnica" que Ortega lee en Casalla, no advierte que lo de Casalla no es más que una síntesis (¿hasta dónde buena?...) del pensar de Heidegger al respecto. Postular detrás de la ciencia y la técnica una "voluntad de poder" no es ninguna novedad.

La noción de "cultura" es retomada por Ortega a partir de Dussel. Derivada del verbo latino *colere,* implica ayudar a la naturaleza en su desarrollo, como en "agricultura". No debe confundirse con la noción de "proyecto". Ahora bien, esta noción está en íntima relación con el problema del "papel del intelectual". Hay dos "peligros" que evitar para poder enfocar bien este problema. "El primer peligro es suponer al intelectual como sujeto del proceso cultural, ello reinstalaría el papel del hombre culto a la europea pero como un dominador hacia el interior de su pueblo porque "el autor de la cultura es el pueblo y de éste deviene el intelectual popular. El segundo peligro es suponer al intelectual como un teórico". Se trata de lograr un intelectual "comprometido" y no un intelectual de gabinete. Nadie se extrañó del eco de esta afirmación. Aquí el "aporte" queda bastante menguado. No así en la afirmación de que el "pueblo" es el "sujeto del filosofar". Esta afirmación es realmente patrimonio de los filósofos argentinos que Ortega analiza, sin ninguna duda.

Donde Ortega está realmente acertado es en considerar la "política" como una "constante" del nuevo pensar. También en conectar esta constante con la tradición del pensamiento latinoamericano. Nadie duda de que esta tradición de pensamiento fue despreciada justamente por ocuparse de un tipo de reflexión filosófica que, dentro del cuadro de *la* filosofía europea, era visto como el nivel más bajo, más en relación con la "práctica", la "filosofía política". Los pensadores latinoamericanos tuvieron siempre la preocupación de un pensamiento para la acción, en el sentido más lato del término "ideología". Como muy bien señala Ortega, la anormalidad es norma en la vida política latinoamericana.

> La anormalidad política es la normalidad del latinoamericano. La taumaturgia instalada como sistema de vida trastorna el sentido de todos los conceptos políticos. Democracia es el gobierno de las minorías sobre el pueblo. República es la res-privada inaccesible a la responsabilidad pública del ciudadano. Independencia es el nombre con que se celebra la nueva dependencia. Revolución es el sustantivo utilizado para referirse al golpe de Estado. Desarrollo sostenido es la denominación del programa económico que produce atraso creciente. No se trata de un juego semántico, sino de la racionalidad del sistema dominante cuyo poder de recuperación revierte el sentido de los signos que portan las consignas populares. Es decir, la manipulación política del pueblo desvirtúa los posibles instrumentos de una participación responsable y de un eventual acceso al poder de las masas latinoamericanas.

Cabe preguntarse, luego de suscribir las afirmaciones de Ortega: ¿se trata solamente de "manipulación del pueblo" o *ya en el pueblo se encuentran ciertos elementos que condicionan y posibilitan el mantenimiento del sistema?* ¿No habrá que perforar ese aparente bloque homogéneo designado por la noción de "pueblo" para indagar en su interior una serie de agregados?

En fin, la conclusión de Ortega es que queda una tarea fundamental por hacer dentro de la "filosofía de la liberación". Se trata de explicitar "el contenido ideológico implícito en las aspiraciones y metas políticas del pueblo" que al presente se sintetizan en tres nociones: "antiimperialismo", "nacionalismo" y "socialismo". Cómo se entiendan, engarcen y operen estas tres nociones entre sí en función de la *praxis,* es tarea filosófica, para la filosofía de la liberación, develarlo.

Avances en la problematización del campo

Al enfocar este fenómeno hay una serie de dificultades emergentes que se han tratado de patentizar comentando el trabajo

de Hugo Ortega. A continuación se trata de ordenarlas para poderlas retomar luego.

En primer lugar se ubican las dificultades que podríamos llamar *metodológicas*. Esto es, dificultades que hay que resolver al encarar los materiales. Estas dificultades se pueden clasificar en dos subgrupos:

a) El compuesto por las dificultades más propiamente de método o de modo de abordar el fenómeno. Ateniéndose a lo planteado por Ortega es dable enumerar:

1. ¿Es válido reducir todo el fenómeno de la "filosofía de la liberación" a algunos de sus autores? En todo caso, ¿son los autores elegidos suficientemente representativos de las posiciones sustentadas? ¿Se puede hablar de ellos como de verdaderos exponentes?
2. ¿Cómo enfrentar distintos niveles de lenguaje, cargas semánticas diversas ocultas tras términos iguales?
3. ¿Se está hablando de filosofía *en* América Latina o de filosofía *de* América Latina? ¿Es relevante esta distinción preposicional?
4. ¿Es posible estudiar una *filosofía en proceso* de constitución y expedirse frente a ella?
5. ¿Es la filosofía una ideología? ¿Al asimilar filosofía con ideología se la reduce o se amplía? ¿Cuáles son las relaciones entre la filosofía y la ideología?

b) En relación con los antecedentes o vertientes que confluyen en la emergencia de este fenómeno, el *problema de los orígenes* o de las influencias, hay varios aspectos que considerar.

1. ¿Cuál es la relación de la "filosofía de la liberación" con el pensamiento de Salazar Bondy?
2. ¿Cómo influye en ella la polémica Salazar Bondy-Zea?
3. Aceptadas las condiciones de "genuinidad" y "autenticidad" propuestas por Salazar Bondy, ¿existe una filosofía

latinoamericana a partir de la "filosofía de la liberación"? ¿Se está frente al Primer *logos* latinoamericano?

4. ¿Pueden ubicarse los comienzos de la "filosofía de la liberación" en los años 70?
5. ¿Las tres vertientes que confluyen en ella son: la filosofía de la historia de Zea, los pensadores cristianos y la "teoría de la dependencia"? ¿Estas vertientes "dialogan interdisciplinariamente"?
6. ¿Se trata de la "primera generación" que se plantea con rigor y "autenticidad" y "originalidad" la realidad latinoamericana?
7. ¿Cuáles son las relaciones con el marxismo?

En segundo lugar se encuentran las dificultades de *contenido.* Aquí se distinguen diversos aspectos.

a) Nociones básicas que se proponen:

1. La noción de "imperialismo" sin discriminar niveles. Se asimila con la noción de un mismo y único "proyecto" de dominación y "nordatlántico".
2. Sentido de "nacionalismo".
3. "Tercer Mundo", "tercermundismo".
4. "Populismo."
5. "Pueblo."
6. "Ciencia y técnica."
7. "Cultura y civilización."
8. "Política."

b) Aportes metodológicos: el método "ontológico". Críticas posibles.

c) Encuadre del pensar: ¿se trata de una ontología? ¿Cómo se da la toma de conciencia de la realidad latinoamericana?

d) El problema del *punto de partida del filosofar:* ¿es el *factum,* para internarse en él?

e) El *problema de la utopía.*

f) Tareas por cumplir: la *programática* de esta filosofía en relación con la filosofía misma y su redefinición y con los intelectuales.

Éstos son algunos de los apasionantes interrogantes y cuestiones que debe encarar de alguna u otra manera aquel que quiera internarse por los vericuetos de la "filosofía de la liberación" latinoamericana.

La filosofía de los "Calibanes"

Arturo Andrés Roig, en su ponencia al Coloquio de Filosofía de Morelia, hizo hincapié en el doble aspecto del "compromiso" fuertemente sentido por grandes núcleos de intelectuales latinoamericanos.[35] Este doble aspecto tiene relación con el "saber mismo" y con "el saber en cuanto función social". De este compromiso ha surgido una "tarea" que se ha caracterizado como de "liberación social y nacional" y de "integración".

En este encuadre, la filosofía da un nuevo sentido a ciertos principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo. Se mantiene la "exigencia" de "avance hacia las cosas mismas" y hacia un "saber sin supuestos". Pero entre estos principios y el presente se ubica la "crisis existencialista que ha tenido la virtud de hacer entrar en quiebra toda forma de platonismo". Ha quedado abierta la posibilidad de una "ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar". Para Roig se trata de una "quiebra de toda filosofía de la conciencia".

> Las filosofías que podríamos llamar de denuncia [escribe], entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo, han dado las

[35] Arturo Andrés Roig, "Función actual de la filosofía en América Latina", ponencia al Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia (México), 4-9 de agosto de 1975, 11 cuartillas mecanografiadas. En prensa con los materiales del Coloquio. *Cf.* nota 3.

> bases para una nueva forma de crítica y una nueva investigación de supuestos, elementos sin los cuales aquel compromiso con el saber en cuanto función social correría una vez más el riesgo de quedar en actitudes nuevamente enmascaradas que acabarían por reducir la tarea del filósofo a lo que fue, en general, entre nuestros "fundadores".

Roig entiende que *únicamente* mediando la incorporación de los elementos que brindan las "filosofías de denuncia" el pensar latinoamericano podrá alcanzar un estatuto acorde con el "compromiso liberador e integrador" en que ansía inscribirse.

La "misión de filósofo" aparece así enmarcada dentro del "sistema de conexiones de su época". La "liberación e integración" no es ya "obra exclusiva de la intelligentzia". Es necesario, entonces, una "reformulación del saber ontológico" y una "reformulación de nuestra historia de la filosofía".

Si la "integración" es entendida como "condición" de la "liberación" en ella se "juega nuestra filosofía". "Toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y por eso mismo integrador, mas la historia de esa pretensión ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y de marginación." Todos nuestros "fundadores" hablan de "libertad" y su filosofía es caracterizada por Roig como "teoría de la libertad". Korn, Deustúa y Caso hicieron de la libertad la clave de su pensamiento, pero su "mensaje ha resultado ambiguo". Disolver esta ambigüedad es tarea principal de la filosofía latinoamericana.

Ya se habrá advertido que todo el enfoque de Roig liga, de modo indisoluble, la actualidad del pensamiento latinoamericano con su pasado (latinoamericano y mundial). Se trata, entonces, de un pensar realizado *desde* una situación sociohistórica en función del continente.

Ahora bien, este esfuerzo está dificultado epistemológicamente. El "racionalismo" ponía su *punto de partida* en una "evidencia inmediata y apodíctica". La filosofía latinoamericana

tiene su punto de partida también inmediato, pero en una inmediatez *"asertórica"*. Se parte de la "facticidad" en tanto *"a priori* histórico". Arturo Roig aclara que toma este término de *"a priori* histórico" de Michel Foucault pero con la salvedad de entender el *"a priori"* no respecto de lo histórico. Ese *a priori* es integrado no sólo por "categorías intelectuales" sino por "estados de ánimo". Este *"a priori"* no es más que una "estructura epocal determinada y determinante" de una "experiencia" en la que la "conciencia social" desempeña un papel de "causalidad preponderante". Nótese que si bien Roig delimita la acepción del *"a priori"* podría examinarse esa delimitación en relación con el discurso de Foucault. Habrá que retomar más adelante esta cuestión.

La filosofía latinoamericana contemporánea se aleja entonces de la "vieja categoría del saber contemplativo y desinteresado" y avanza a la búsqueda de nuevas modalidades en la pretensión de organizar el discurso con "rigor". Hasta aquí Roig ha señalado algunos de los supuestos que, en su interpretación, se encuentran en la base del pensamiento latinoamericano. Comienza ahora a delimitar negativamente la imagen que se forma de ese pensamiento. Vale decir, su auto-imagen se irá presentando en oposición a la contra-imagen que ahora nos describe.

El *"a priori* histórico" de los "fundadores", según Roig, puede construirse a partir de la "teoría de los objetos" y de la "doctrina de los valores", las cuales no fueron más que respuestas a un orden "impensado" por el cual la realidad se les presentaba en forma "jerarquizada de entes y valores".

> La ideología de la "normalización", heredada en nuestros días por ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas, constituyó sin duda una forma muy especial de entender la exigencia de rigor filosófico [...]. De ahí que aquello de hacer "filosofía sin más", que para Risieri Frondizi significa hacer filosofía inmunizándola de actividades no-filosóficas, en particular de la políti-

> ca, pues debido a esto, según nos dice este autor, el pensamiento europeo ha perdido en América Latina carácter filosófico, adquiera para nosotros otro sentido. La filosofía, ha dicho Leopoldo Zea, no sólo debe atender al "cómo se hace", sino también al "para qué se hace", en otros términos, debe ser algo más que ciencia rigurosa, es decir, ha de ser también ideología, asumida por cierto conscientemente.

Frente al "formalismo", o prescindencia de la "sustancia", la filosofía latinoamericana debe afirmarse como saber para la praxis, para una praxis de transformación. Pero hay que evitar otro error simétrico al anterior. Hay que evitar la "evasión" que significa el "ontologismo", caracterizado por "la afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y [por] la tendencia a indagar acerca del ser por el ser mismo". Tanto en el neohusserlismo en que se entiende la conciencia como el lugar de la "revelación de lo real" como consecuencia de la "intuición eidética" o en un nuevo heideggerismo de los "temples existenciarios".

> El ontologismo [sigue Roig] afirma además sobre la base del pretendido poder revelador de la conciencia inmediata, una distinción permanente entre *doxa* y *episteme* a partir de la cual únicamente sería posible alcanzar un saber riguroso, con lo que se cae en la condena del pensamiento en cuanto pensamiento del mundo, entendiendo por éste la red infinita de los entes y de las relaciones entitativas dentro de lo cual nos movemos y somos, tal como es asumido por el realismo del hombre común y expresado en el lenguaje cotidiano. La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no se debe organizar solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto

> y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.

La filosofía latinoamericana deberá afirmarse en oposición a sus contra-imágenes. Frente a la noción clásica de un saber puramente "admirativo y contemplativo" debe realizarse como un aspecto del "compromiso" histórico concreto. Frente al "formalismo" debe conservar la "sustancia" y el "para qué" o función "ideológica" del saber. Es cierto, piensa Roig, que algún "formalismo" lingüístico y estructuralista ha servido para mostrar la definitiva quiebra de las "filosofías de la conciencia", pero no debe llegarse al extremo de negar a la conciencia en tanto "sujeto". Sería como echar el niño junto con el agua de la bañera. Frente al "ontologismo" la filosofía latinoamericana debe afirmarse como parte de un "sistema epocal de conexiones", como discurso permanentemente "autocrítico" y como "antropología".

Tanto el "formalismo" como el "ontologismo" desconocen la "historicidad del hombre" y la "relación del hombre con la técnica".

> El hecho es todavía más grave en nuestros días [reafirma Roig] dado que el desconocimiento de la historicidad del hombre americano se oculta bajo una frondosa investigación de esa misma historicidad. El caso concreto lo ofrece la filosofía de los "temples existenciarios" y en particular una de sus formulaciones, la elaborada por el filósofo venezolano Mayz Vallenilla, para quien el "temple" que caracteriza al hombre latinoamericano sería la "Expectativa" que en cuanto tal se encuentra sometida "a la eventualidad más absoluta en relación al contenido de lo que se acerca y adviene". Ésta sería la razón por la cual la técnica nos resulta algo extraño y venido de afuera. De este modo se viene a justificar ontológicamente nuestra dependencia a la vez que se niega a nuestro hombre la posibilidad de su propio hacerse en el acto del trabajo.

En el "ontologismo" se pueden descubrir actitudes "esteticistas" como la de Alejandro Deustúa con su axiología en que lo económico se presentaba como seudovalor, "confundido con lo groseramente utilitario", y "eticistas" como las de Alejandro Korn y Antonio Caso. Arturo Roig caracteriza al "eticismo" como una

> respuesta que intenta mantener la fórmula de *integración* impuesta por una época para una sociedad dada, recurriendo a una tabla de valores que no ha de ser puesta en duda, sino reforzada e incluso fundada ontológicamente, en cuanto todo problema social se resuelve para esta tesis, en un problema moral. También, a su modo, el eticismo viene a reforzar la visión ahistórica del hombre nuestro en la medida en que las fórmulas morales de integración afirman los papeles de los grupos de dominadores y de dominados e impiden de este modo la asunción de la propia historicidad, del propio hacerse que le cabe al hombre en cuanto tal, al no proponer los cambios de estructuras sociales y con ellos nuevas fórmulas integradoras.

Llegado a este punto, Arturo Roig ha delimitado negativamente su auto-imagen del pensamiento latinoamericano respecto de las contra-imágenes del mismo. Puede, entonces, plantearse la pregunta principal. ¿Cuál es el discurso en que debemos instalarnos? ¿De qué manera actuar frente al *"a priori* histórico" "desde el cual tiende a organizarse espontáneamente a todo discurso"? El sólo plantearse esta pregunta revela, según Roig, una "actitud nueva y renovadora" en la filosofía latinoamericana y conlleva la necesidad de "rever" el pensamiento de los "fundadores".

Los "fundadores", que se concebían a sí mismos como una "generación", se instalaron en el pensamiento bergsoniano y reelaboraron el discurso de Rodó. Ariel fue su símbolo. El símbolo intelectual que cada uno de ellos creía y quería ser. A estas influencias se debe agregar el pensamiento de Ortega. El

espiritualismo de Rodó señala con fuerza la presencia del "imperialismo". Pero este pensamiento de los "fundadores" siguió siendo "ambiguo" a pesar de ser un intento de respuesta a los problemas de la "liberación y de la integración". Roig menciona especialmente el caso de José Vasconcelos.

Pues bien, la filosofía latinoamericana debe retomar estos intentos de los "fundadores" tratando de disolver la "ambigüedad" que los caracterizó. Y esta tarea comienza por la revisión de sus "símbolos".

> No olvidemos [dice Roig] que "el viejo y venerado maestro, a quien solían llamar Próspero, por alusión al sabio maestro de *La Tempestad* shakesperiana", según las palabras iniciales del *Ariel*, termina en el cuento de Roberto Arlt ahorcándose en un retrete. Esta dura y cruel imagen representa el fin de un pensamiento de élites y paralelamente el fin de los presupuestos desde los cuales esas mismas élites desarrollaron su discurso filosófico.

Porque "Calibán" es nuestro símbolo no debe temerse más a la "barbarie", como denomina Sarmiento a "Calibán".[36] "Y del mismo modo hemos perdido el horror a las "masas", seudoconcepto sociológico con el que Ortega y Gasset desvirtuó su circunstancialismo y con el que a su vez señaló también la presencia de Calibán."

Queda Roig en condiciones de proponer la tarea por cumplir por la filosofía latinoamericana:

> La misión de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente, pues, en una búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos. Y es por esto que sentimos la necesidad de una ontología que nos aparte de todo

[36] Roig retoma a "Calibán" en el sentido redescubierto por Roberto Fernández Retamar en su *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*, 2ª ed., Diógenes, México, 1974. Hay edición en Buenos Aires: La Pléyade, 1973, 157 páginas.

> formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo. En otras palabras, una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo.

El punto de partida de la filosofía es el "ente". Siempre se corre el riesgo de caer en el "platonismo tal como lo denunciara Nietzsche". Sin embargo, a Roig le parece "incuestionable que sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto".

Hay que integrar a este pensar la dimensión afectiva.

> Si tuviéramos que mencionar el estado de ánimo desde el cual muchos de nuestros intelectuales se han abierto al mundo, nos aventuraríamos a decir que aquél es el miedo. Esta actitud afectiva es la que de modo más patente regula y condiciona la conducta en una sociedad en la que sigue vigente la figura del amo y del esclavo, del opresor y del oprimido. El temor recorre nuestro Continente ante la "rebelión de las masas", la "revolución social", la "pérdida del orden y de las jerarquías", la "descomposición social", los "cambios de estructuras", las "doctrinas ajenas al ser nacional" o el "olvido de nuestras más caras tradiciones". El discurso político opresor ofrece en este sentido una lectura clara y ese estado de ánimo condiciona y ha condicionado las teorías, aun aquellas que se creen salvadas de la facticidad misma de la cual estaban partiendo y les otorgan un inevitable contenido ideológico.

Hay un "gestarse" y un "hacerse" por el cual se realiza la historicidad humana. Esa historia que organizada teóricamen-

te como "dialéctica justificadora" intenta frenar o desconocer la irrupción de lo nuevo, de lo otro. Pero la alteridad con su "sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas" y permite el advenimiento de la liberación.

> El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, es el que se nos presenta como el "otro" respecto de nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre. Calibán es sin duda el símbolo de esa fuerza latente o manifiesta, que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico.

La "historicidad" del hombre es concebida por Roig como una de las claves que permiten la decodificación del discurso opresor. "La gran revolución de nuestro tiempo consiste en este descubrimiento de la historicidad, que es llave fundamental para toda tarea de decodificación del discurso opresor." A partir de esta "historicidad" es dable plantear una reformulación de la historia del pensar latinoamericano. La historia de la filosofía y la historia de las ideologías pueden ser tratadas con una metodología común, en tanto sus respectivos discursos participan de un mismo *"status* epistemológico", que los constituye en discurso "opresor". Esta "ampliación metodológica" permite reorientar la función del historiador del "pensamiento". Su tarea es la de "reducir en ese sentido los metalenguajes a lenguaje". ¿En qué sentido? En el sentido de desenmascarar a un discurso filosófico que trataba de desempeñar un papel rector desde un pretendido plano "puramente" teorético. Se descuidaban, así, los rasgos comunes del discurso filosófico en relación con otros discursos; por ejemplo, el discurso político. Lejos de las categorías historiográficas que se nos quisieron imponer como "normalización" y "rigor", hoy debe afirmarse decididamente que en el discurso político de los marginados y

explotados se patentiza la novedad histórica y que "por ahí avanza precisamente un pensamiento que tendría que haber sido asumido en el quehacer formalmente filosófico".

Antes de terminar, Roig toma partido frente a las llamadas "ontologías del ser nacional". A partir de la exigencia de racionalidad y universalidad que con tanta fuerza ha sostenido Leopoldo Zea, Arturo Roig señala que no puede hablarse, en rigor, de una "ontología del hombre americano" o de una "ontología del ser nacional". En tal sentido, apunta,

> no aceptamos los presupuestos sobre los cuales se funda el "populismo", en la medida que dentro de esta doctrina las categorías integradoras de "pueblo" y de "ser nacional" niegan en un caso la alteridad, o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. La noción de "pueblo" es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional. La noción de "ser nacional", por su parte, resulta fundada sobre una heterogeneidad irreal, que oculta a su vez una homogeneidad real, es decir, se recalcan las diferencias nacionales hasta llegar a la irracionalidad. De este modo "pueblo" y "ser nacional" aparecen como categorías típicas de "integración" propias del discurso opresor contemporáneo [...] El "populismo" tiene sin duda como símbolo a Calibán, pero es un Calibán nuevamente atado y encadenado.

Por último, Roig señala que debe prestarse atención a la "presencia de lo utópico" en el discurso liberador. Según él, "el problema de la utopía es el problema del poder regulador de la idea". La utopía, entendida como "el abrirse hacia un futuro" es "ingrediente natural" del "discurso liberador". La utopía es "respuesta dada como consecuencia de aquella preeminencia del ente sin cuyo reconocimiento no es posible una filosofía de la liberación".

Se trata, en fin, de no ignorar los "riesgos" y los "beneficios" de lo utópico. Una praxis "que no es la del filósofo, pero sobre la cual se ha de organizar la filosofía, es la que va dando las fórmulas superadoras de ese camino dialéctico que se mueve entre una voluntad de realidad y la realidad misma".

Caracterización de la auto-imagen historicista de la "filosofía de la liberación"

Se está ahora en condiciones de descubrir los elementos que caracterizan otra auto-imagen que se ha propuesto para la "filosofía de la liberación" latinoamericana.

- Roig parte de la clara conciencia de que se está realizando un pensar "latinoamericano".
- Esta filosofía latinoamericana tiene que "rever" su pasado histórico-filosófico, tanto continental como mundial.
- La filosofía presente es deudora críticamente de los intentos filosóficos anteriores.
- Esta práctica teórica sólo puede surgir a partir de un "compromiso" histórico con la "liberación social y nacional" y con la "integración" latinoamericana.
- La filosofía entendida como "ontología" se delimita frente a sus contra-imágenes: un "saber puramente admirativo y contemplativo", el "formalismo" y el "ontologismo" con sus variantes "esteticistas" y "eticistas".
- La filosofía incluye una dimensión "ideológica" en la medida en que no sólo es "filosofía sin más" dando importancia al "cómo" filosofar, sino también al "para qué" hacerlo.
- La filosofía latinoamericana contemporánea (filosofía de la liberación) surge con posterioridad a la "quiebra de las filosofías de la conciencia" producida por la crisis "existencialista" y debe asumir rigurosamente (en una nueva

modalidad del "rigor") las filosofías de denuncia (en especial el "freudismo" y el "marxismo").

- La función del filósofo no es vista por Roig como una misión individual o, mucho menos, de élites. Esta función o tarea filosófica debe enmarcarse en el contexto del "sistema de conexiones" de una época y allí operar.
- La filosofía latinoamericana actual debe tomar conciencia de su emergencia a partir de un *"a priori* histórico" que la determina y condiciona ideológicamente.
- Por tanto, su punto de partida es "asertórico", es el reconocimiento de una "facticidad" que se categoriza como *"a priori* histórico".
- El *"a priori"* incluye elementos afectivos. En las contraimágenes, especialmente para el caso de los "fundadores" o "normalizadores", esta actitud es el "miedo", un miedo ideológico condicionado.
- La ontología es concebida como un discurso permanentemente "auto-crítico" de su génesis y como "antropología".
- La tarea de esta filosofía tiene distintos aspectos:
  - "búsqueda de nuevos conceptos integradores",
  - reelaboración de "símbolos",
  - reelaboración de la "historia de la filosofía".
- La "historia de la filosofía" es reformulada como "historia del pensamiento". Esta última incluye tanto la consideración del discurso "filosófico" como la del discurso "ideológico y político", en la medida en que tienen en común un mismo *"status* epistemológico". Esta "ampliación metodológica" permite reorientar la "historia del pensamiento".
- Roig se define partidario del "historicismo" en la medida en que el "hacerse" y "gestarse" del hombre por el "trabajo" es una clave de decodificación del discurso opresor.
- Se manifiesta en contra de todo "platonismo" por el cual una pretendida filosofía "puramente" teorética intenta desempeñar un papel rector respecto de otros discursos.

- En este sentido, hay una reformulación de la tarea del filosofar, en tanto identificado con la "historia del pensamiento". La tarea es "reducir los meta-lenguajes" filosóficos a "lenguaje".
- Las "ontologías del ser americano o nacional" son otras tantas contra-imágenes de la ontología de la liberación. En su pretensión de quebrar la racionalidad y la universidad de un pensar ontológico que se pretende como tal, estas "ontologías" caen en el "irracionalismo". Su "populismo" constitutivo utiliza como categorías encubridoras las de "pueblo" y "ser nacional".
- Discriminando algún elemento constituyente del discurso liberador se señala la dimensión "utópica", recuperando su sentido de "voluntad de realidad" tal como la apuntara lúcidamente Carlos Astrada.
- El símbolo de esta filosofía, podría decirse la simbolización de esta auto-imagen, está dada por Calibán en oposición a Ariel y Próspero.

Como se señalaba al inicio de este capítulo, el propósito no ha sido contraponer autores de la "filosofía de la liberación", sino colocar sobre la mesa de la discusión y el análisis algunos problemas al descubrir y determinar algunas de las *imágenes* que se han propuesto para este rico fenómeno cultural argentino-latinoamericano. Quizá el lector ya haya sacado sus conclusiones o pueda vislumbrar por dónde puede y debe avanzar la investigación ulterior. Lo decisivo ha sido alcanzar a ubicar y localizar los lineamientos que canalizan algunas entre las distintas elaboraciones. Es probable que ya sea visible cómo en la raíz de las posiciones sustentadas por el *sector populista* hay una opción fideísta, una opción de fe religiosa como exigencia previa del filosofar. Es más, a estar por algunas de las afirmaciones de los integrantes de este sector habría que *creer* para poder incorporarse a la praxis y a la tematización de la liberación latinoamericana. Ésta es la opción que subyace en

las tesis que constituyen la *auto-imagen eticista de la filosofía de la liberación.* Por su parte, la tesis de la *auto-imagen historicista,* criticando en parte al sector populista fideísta que opera con una imagen eticista, apunta a una toma de posición revolucionaria, que se asume como ideológica y se considera pasible de una permanente autocrítica. No excluye la opción de fe, pero ésta no actúa como condicionante del proceso histórico. La fe es una cuestión a considerar, a tematizar críticamente. Se puede *también* creer, tener una fe religiosa, pero hay que ver en la misma praxis cómo esta opción religiosa condiciona o no la eficacia y la entrega. Como siempre, sigue siendo válido aquello de "en la cancha se ven los pingos".

El logro de una imagen de conjunto suficientemente crítica de este complejo fenómeno denominado "filosofía de la liberación" se presenta como un objetivo difícil de alcanzar. Sin embargo, a esta altura se ha logrado una cierta aproximación a esas dificultades, lo que hace factible su superación. Lo decisivo es que se dispone ahora por lo menos de tres imágenes o modelos de la "filosofía de la liberación". Una *imagen eticista,* otra *historicista* y un testimonio de las *dificultades para criticar este fenómeno.* Queda para más adelante decidir dónde realizar el corte para delimitar distintos campos y alcanzar a distinguir ciertos aspectos diferenciales. Quizá la distinción, que suele mover a risa o indignar a los filósofos *profesionales,* entre *idealismo/materialismo* pueda ser una clave fecunda para la comprensión.

Se está casi en condiciones de encarar plenamente la cuestión filosófica que es objeto central de este estudio. Casi, porque todavía el lector deberá transitar los caminos de la "teoría de la dependencia" y de la "teología de la liberación", temas de los dos capítulos que siguen.

II. "Teoría de la dependencia", ¿una doctrina?

El núcleo teórico

Ya es un lugar común afirmar que la teología y la filosofía de la "liberación" surgen a partir de un cierto "suelo" teórico que brindan la "sociología y la economía de la dependencia" latinoamericana. Formando parte de un mismo movimiento del pensar, se afirma también que esta "teoría" aparece como una superación del "desarrollismo" o de las "teorías desarrollistas".[1]

[1] A título de ejemplo podríamos citar las siguientes afirmaciones: "Este fenómeno que podemos llamar 'subversión teológica' está influido, en casi su totalidad, por una nueva etapa de las ciencias sociales en América Latina. Son los instrumentos socioanalíticos de las nuevas corrientes sociológicas, inspiradas en el marxismo, las que llevaron a la superación del 'desarrollismo', estableciendo nuevas líneas divisorias entre los cristianos: los reformistas y los revolucionarios, frente a la división mundial entre cristianos pre y posconciliares" (Pedro Negre Rigol, *Fe y política: sociología latinoamericana y Teología de la Liberación,* Tierra Nueva, Montevideo, 1973, p. 17). Tomando en cuenta "los descubrimientos que en sociología y economía venían realizando los teóricos de la doctrina de la dependencia, puede entenderse que toda la reflexión filosófica quedó implantada en un ámbito totalmente nuevo [...] sólo la sociología y la economía de la dependencia y la teología de la liberación se van construyendo sobre estas bases" (Enrique D. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación; superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* Sígueme, Salamanca, 1974, "Introducción a la segunda edición", p. 11). "Es sabido que la teología de la liberación nace en oposición a las teorías y modelos desarrollistas preparados por los Estados Unidos para América Latina en la década de los 60. El modelo desarrollista se caracteriza, sobre todo, por ocultar la relación decisiva: dependencia-liberación, mediante la idea de un proceso que, sin modificarla esencialmente, hiciera de las sociedades 'subdesarrolladas', sociedades modernas y prósperas, a partir de un punto de despegue, desde donde el

Haciendo de este lugar común hipótesis de lectura se trata de analizar aquí el núcleo teórico de esta "teoría", de ubicarla relacionalmente con respecto a "interpretaciones" que se han brindado de la realidad latinoamericana, caracterizando su auto-imagen divulgada. Luego se refiere esta auto-imagen al contexto argentino (que tiene, sin duda, resonancias latinoamericanas). Para una caracterización exhaustiva de la auto-imagen en cuestión se deberían analizar todos los números aparecidos de las revistas *Antropología del Tercer Mundo, Envido* y *Hechos e Ideas.* La carencia de estos materiales impide realizar aquí esta revisión. A continuación, se pasa a la descripción y análisis de una de las obras que pueden considerarse "fuentes" de algunos discursos de la "teología de la liberación" y de la "filosofía de la liberación". Por último, cerrando este capítulo, se avanzan algunas conclusiones programáticas.

Queda claro desde ahora que aceptar como hipótesis de trabajo esta relación entre "teoría de la dependencia" y "teología" y "filosofía de la liberación" no implica, de ningún modo, abrir juicio sobre la presunta interdisciplinariedad en que puedan haberse desarrollado estas prácticas. Tampoco, mucho menos, implica afirmar que la "teología" o la "filosofía" se hayan *abierto* realmente a la problemática de la concreta praxis histórica latinoamericana o se hayan dejado interpelar por la ciencia

desarrollo se volvería acumulativo, como en los países 'desarrollados'. Para sostener esta ideología se aludió continuamente a que un rasgo decisivo de tal modernización consistía en aceptar la 'muerte de las ideologías', aportada por una tecnología científica y *neutral* común a todos los modelos sociales" (Juan Luis Segundo, *Liberación de la Teología,* Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975 [Cuadernos Latinoamericanos, 17], p. 34, nota 37). "El concepto de dependencia es elaborado como concepto explicativo dentro de la teoría del desarrollo a partir del fracaso de las teorías existentes. La mayoría de los trabajos que se han publicado sobre dependencia en América Latina comienzan predicando el fracaso de las teorías desarrollistas y funcionalistas para predecir el desarrollo de estos países" (Nelida Ester Archenti, *Teoría de la dependencia: diferentes corrientes epistemológicas,* Fundación Bariloche, Departamento de Ciencias Sociales. Cito de un borrador de este trabajo lamentablemente inédito, gracias a una gentileza de la autora).

social. Ya se tendrá ocasión de analizar esto con más detalle y de explicitar la crítica a ciertas metafísicas "apresuradas".

Las indicaciones y precisiones formuladas por Fernando H. Cardoso pueden servir como iniciación al tratamiento de esta temática.[2] Entre estas precisiones Cardoso señala tres vertientes que aportan al surgimiento de la noción de dependencia: los análisis sobre los obstáculos al desarrollo nacional, la actualización de los estudios sobre el capitalismo internacional en su fase monopólica desde una perspectiva marxista y el análisis clasista de la historia latinoamericana.[3] La crítica al desarrollismo estuvo en la base de estos intentos.[4] Cardoso señala, una vez más en este trabajo, que la teoría de la dependencia no es una alternativa a la teoría del imperialismo de los clásicos, sino un complemento.[5] A lo largo de todo el texto reitera la necesaria correlación entre la reflexión teórica de los latinoamericanos y

[2] Fernando Henrique Cardoso, "Notas sobre o estado atual dos estudios sobre dependência", *Cuaderno Cebrap*, núm. 11, San Pablo, 1972, pp. 31-72.

[3] "Eu diria, simplificando, que existen tres vertientes diversas (embora não mutuamente exclusivas en termos de história intelectual) que contribuiram para fazer ressurgir a noção de dependência. Estas tres vertentes são: as análises inspiradas na crítica aos obstáculos ao 'desenvolvimento nacional', as atualizações, a partir da perspectiva marxista, das análises sobre o capitalismo internacional na fase monopólica e, finalmente, os intentos de caracterização do processo histórico estructural de dependência em termos das relacões de classe que, ligando a economia e a política internacionais a seus correspondantes locais e gerando, no mesmo movimento, contradicões internas e luta política, asseguram a dinâmica das sociedades dependentes" (Cardoso, *op. cit.*, p. 32).

[4] "Foi assim também com a nocão de dependência e com sua retomada nas análises feitas sobre as teorías do desenvolvimento econômico. Não cabe dúvidas que o fracasso das tentativas de desenvolvimento capitalista 'genuinamente nacional' esteve na base das recolocações teóricas dos cientistas sociais latinoamericanos. Este processo foi, a um tempo, teórico e prático" *(Ibidem,* p. 35).

[5] "Não desejo insistir sobre detalhes nem se trata aqui de fazer a defesa de textos. Penso que tanto eu como vários dos que têm escrito sobre dependência na América Latina temos tentado analizar, com esta preocupação metodológica, as formas de articulações entre os países dependentes (classes, estados e economias) e os países imperialistas. E este o campo de uma possível teoria da dependência. Esta, como assinalei um outros tra-

sus urgencias políticas. Destaca la estrechez de la antinomia clase/nación.[6] Pero, lo más importante para el objetivo que aquí se persigue, es la delimitación que propone de la teoría de la dependencia. La define como una corriente intelectual preocupada por una problemática común.[7]

Es conveniente articular esta exposición combinando el esquema de Cardoso con una breve revisión histórica de los principales momentos en el proceso de la "teoría" y con una preocupación epistemológica por la misma.

La delimitación propuesta por Cardoso parece acertada en cuanto posibilita evitar el error tan difundido de considerar a la" "teoría de la dependencia" como un sólido bloque homogéneo y sin fisuras, ni polémicas a su interior. Es, más bien, una "corriente intelectual con una problemática común", pero con problemas diferentes, enfoques diferentes y con mucha polémica al interior de la problemática. ¿Cómo se va conformando esta problemática común?, ¿cuáles son las disputas más relevantes?, ¿cuáles son las limitaciones más evidentes de esta "teoría"? Son algunos de los interrogantes sobre los que se quisieran avanzar algunas líneas con plena conciencia de lo absurdo que sería pretender brindar aquí un análisis completo y final, la "última palabra", teoría y cronología, sobre temática tan compleja.

La teoría del desarrollo difundida en los Estados Unidos en la década de los cincuenta es una de las vertientes en contra de las cuales surgirán los primeros esbozos dependentistas. Los trabajos de Rostow, Hirschman y en menor medida de Nurkse,

balhos, não é uma alternativa para a teoria do imperialismo, mas un complemento" *(ibidem,* p. 52).

[6] "Por razões de brevidade, desejo concentrar os comentários finais na questão do Estado e da Nação nas sociedades dependentes. També́n neste caso, entretanto, não querõ agregar novos comentários a falsa colocação teórica de oposição ou dissociabilidad entre, por um lado classe e, por outro, nação. Ninguém medianamente informado pensa en termos tão estreitos e equivocados" *(ibidem,* p. 68).

[7] "Importa apenas salientar que se formou una corrente intelectual preocupada com una problemática comum" *(ibidem,* p. 54).

sirven de antecedentes a los estudios de Baran y Swezzy en la segunda mitad de la década. En estos últimos se basará André Gunder Frank casi diez años después.[8] Las críticas al desarrollismo cepalino de Furtado, Prebisch y en menor medida Sunkel y Paz, constituyen otro de los antecedentes.[9] También la crítica a la filosofía de la modernización, cuyo principal representante es Gino Germani. El marxismo esgrimido por los PC en las décadas de los 40 a los 60 también opera como un reactivo frente al cual se define el discurso dependentista. La polémica Frank-Puiggrós podría aparecer como un testimonio paradojal de este enfrentamiento. En Santiago de Chile, alrededor del año 1967, se produce el primer nucleamiento fecundo de investigadores, motivados quizá por la situación de la política chilena en esos momentos. La presencia de Theotonio dos Santos fue catalizadora de los esfuerzos allí realizados. La bibliografía producida es abundante.[10] De ahí en más es posible distinguir al menos dos líneas de desarrollo en el interior de la problemática. La línea de Gunder Frank, Dos Santos, Caputto, Pizarro, etc., los cuales avanzan en la formulación de una propuesta política coyuntural que será visualizada como lejano basamento de las tentativas foquistas todavía prolíficas por aquellos años en muchos países latinoamericanos. En términos muy generales, puede decirse que es ésta una tendencia de cargado matiz apocalíptico en el sentido de sostener el agotamiento y la in-

[8] André Gunder Frank, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica,* Periferia, Buenos Aires, 1973, 179 pp.; sobre todo es de interés el "Posfacio": "La Dependencia ha muerto. Viva la dependencia y la lucha de clases", firmado en Santiago en agosto de 1972 (pp. 163-189). Muy especialmente se encuentran sus ideas principales en la serie de trabajos publicados como *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina,* 2a. ed., Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 345 páginas.

[9] Véase entre otros los trabajos de Alonso Aguilar, Aldo Solari, Aníbal Pinto y Helio Jaguaribe.

[10] Hacer una pequeña enumeración sería interminable. Incluso las listas de bibliografía son variadas. *Cf.* lo que aporta Cardoso en el artículo ya citado y los trabajos presentados por Gonzalo Arroyo al encuentro teológico de El Escorial.

minente catástrofe del capitalismo dependiente y la revolución armada (según el modelo guerrillero, foquista en definitiva) como única vía de despegue económico hacia un desenvolvimiento autónomo de nuestros países.[11] La otra línea, representada especialmente por Cardoso y Faletto, centra más la reflexión en el análisis de clase de las sociedades latinoamericanas y anuncia una preocupación muy marcada por el análisis de la función del Estado en situaciones de dependencia. Esta línea insiste en la posibilidad real de situaciones de dependencia con desarrollo capitalista circunscripto.[12] La divergencia entre ambas líneas puede ser ilustrada con la polémica Weffort-Cardoso, polémica que se inserta en el interior de la divergencia.

Ahora bien, en una mirada de conjunto de toda la problemática salta a la vista la carencia del concepto de *modo de producción* muy especialmente en la producción del grupo de Santiago. Carencia más notoria cuando ya para aquellos años el grupo de Althusser había elaborado con largo aliento esta cuestión, especialmente durante los años 64 al 68. Recién en Ruy Mauro Marini se advierte una apertura a las implicaciones del uso de este concepto y también a algunos aspectos de la teoría del intercambio desigual.[13] Franz Hinkelammert, en los últimos años, se acerca también a esta problemática.[14]

[11] Muy interesante en este sentido es el trabajo de Ayton Fausto, "La nueva situación de dependencia y el análisis sociopolítico de Theotonio dos Santos", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales,* núms. 1-2, junio-diciembre de 1971, pp. 198-211.

[12] "Assim, parece-me que existe simultaneamente un processo de *dependência* e de *desenvolvimento* capitalista. Se isto for verdadeiro, as relações de classe o processo político devem ser concebidos en forma distinta do que o foram em termos do 'desenvolvimento do sub-desenvolvimento' ou do 'predominio crescente da oligarquia agrário-imperialista' que se expande ao lado de una 'lumpen-burguesía'" (Cardoso, *op. cit.,* p. 58).

[13] Ruy Mauro Marini, "Dialéctica de la independencia: la economía exportadora", *Sociedad y Desarrollo,* vol. 1, núm. 1 (Santiago, marzo de 1972), pp. 35-51. Sobre la teoría del intercambio desigual hay que recordar los trabajos de Samir Amin y A. Emmanuel, y los antecedentes en Arthur Lewis e incluso Prebisch. También los estudios de Oscar Braun.

[14] Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual,* Edic. Univer-

Como parte de este balance de todo el conjunto, puede decirse que el fracaso de la "vía chilena" y de la mayor parte de las experiencias foquistas y populistas en América Latina son quizá factores que han llevado al silencio y a una cierta esterilidad a la "teoría de la dependencia". No cabe duda de que la posición de Cardoso fue vista como populista; sin embargo, una lectura más serena de sus textos revela que no hay una justificación teórica para esa acusación. De lo que no cabe tampoco duda es de que las formulaciones de Cardoso y Faletto, mal digeridas, fueron esgrimidas generalmente por los sectores populistas para enfrentar el avance de la izquierda.

La polémica sobre la existencia o no del modo de producción feudal en la América hispánica, acerca del modo predominante en el precolombino y de otros modos subsidiarios en América Latina, con todas sus implicaciones políticas, parecería contradecir la opinión que se ha vertido sobre la ausencia del concepto de *modo de producción.* La crítica de Laclau a Frank, tan conocida por otra parte, según la cual este último habría descuidado en su análisis justamente el nivel de la producción derivando toda consideración del plano de la circulación, exime de mayores comentarios.[15] Sin embargo, hay algunos aspectos interesantes que rescatar de esta polémica. Por lo pronto, es una polémica de larga data y que no se reduce a los textos de Frank-Puiggrós de 1965. Por otra parte, las implicaciones políticas de la misma han hecho que actualmente se vuelva nuevamente asunto de "barricada". No interesa tomar partido frente a ella, cuestión por lo demás fuera de lugar, porque no corresponde tomar partido teórico frente a una polémica de "barricada", aceptando los términos, no ya teóricos sino retóricos, de la misma. La discusión tiene sentido y eficacia en la

sitarias de Valparaíso, 1972. Editado también en Cuadernos de la Realidad Nacional (CEREN), núm. 6, y en Amorrortu, Buenos Aires.

[15] Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", *Sociedad y Desarrollo,* núm. 1, enero-marzo de 1972, pp. 178-192. Hay varias otras ediciones de este artículo.

medida en que se canalice por los fueros de la investigación teórica del problema con todas sus implicaciones políticas incluidas. Por lo pronto, interesa reproducir un fragmento de Gunder Frank, que en alguna medida diseña la alternativa dependentista frente a las interpretaciones dualistas desarrollistas de la sociedad latinoamericana. Dice Gunder Frank:

> En contraposición al cuadro presentado por *Whither Latin America,* propongo el siguiente: la región ha desempeñado durante casi cinco siglos un papel integral y contundente en el desarrollo mundial. Al contrario de lo que dicen Carlos Fuentes y otros, el "atraso", y el "subdesarrollo" y la aparición de relaciones feudales, lejos de ser restos sobrevivientes de algún antiguo orden feudal en América Latina, son el resultado del "desarrollo" económico bajo el propio capitalismo. Sin duda es difícil de entender por qué o de qué manera, como se afirma, el sistema capitalista comercial e industrial en expansión pudo tener el interés o la posibilidad de establecer un sistema feudal, es decir, cerrado, en América Latina. Desde luego, hizo todo lo contrario: incorporó a América Latina, o igualmente a Asia y África, dentro de su propia estructura. En este proceso, por cierto, surgió una especie de sociedad dual en América Latina, pero no en el sentido arriba mencionado de dos partes separadas, un sector campesino, "feudal", aislado de la sociedad capitalista nacional e internacional. Al contrario, es una sociedad dialécticamente dual con partes diferentes, pero no separadas: una explotada por la otra [...] Y lo que es menos cierto –y ni siquiera posible– es que la base de poder nacional en América Latina la constituyan los señores "feudales". Al contrario, el poder y la determinación de la suerte del país han descansado en la oligarquía burguesa comercial y financiera, interna y externa, cuya fortuna, a la vez, está determinada por su participación en el sistema imperialista.
>
> El imperialismo, de esta suerte, reside no sólo en esta o aquella compañía extranjera que explota las economías latinoamericanas; es la estructura de todo el sistema económico, político, social –y también cultural– dentro del cual América Latina y todas sus

> partes, no importa cuán "aisladas", se encuentran asociadas en tanto que víctimas de la explotación [...] La periferia, en cambio, puede desarrollarse sólo si rompe las relaciones que la han hecho y mantenido subdesarrollada, o bien destruyendo la totalidad del sistema.[16]

Hay algo más de esta polémica que se debe destacar. El esfuerzo, por una parte de Gunder Frank por enfocar desde la totalidad del sistema el caso de América Latina y, por parte de Puiggrós, el esfuerzo por prestar atención al modo de producción en el interior del ámbito iberoamericano.[17] Esto no quiere decir que Puiggrós supere, en la polémica, el marco de una historiografía, erudita no cabe duda, pero que no asume el análisis marxista de los modos de producción en América Latina más que por vagas referencias, eludiendo el análisis económico que, por lo pronto, implican.

Conviene prestar un poco más de atención a la polémica Weffort-Cardoso que se desarrolla en 1970. Y esto porque en

[16] André Gunder Frank, "Feudalismo no: capitalismo", reproducido en varios autores, *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?*, 2ª ed., La Oveja Negra, Bogotá, marzo de 1974, pp. 15-17. La polémica se publicó inicialmente en *El Gallo Ilustrado,* suplemento de *El Día,* México, 1965. Tuvo varias reproducciones.

[17] "El enfoque preciso para solucionar la problemática latinoamericana tiene que partir del sistema mundial que la crea y salir de la autoimpuesta ilusión óptica y mental del marco iberoamericano o nacional" (André Gunder Frank, "¿Con qué modo de producción convierte la gallina, maíz en huevos de oro?", ed. cit., p. 68). "No es la única coincidencia de nuestro contendiente con el discípulo del metafísico Parménides. También cree que todo parte del *ente o ser* inmóvil, al que llama "sistema mundial". Escribe: [reproduce aquí Puiggrós el texto de Frank que se ha citado precedentemente para proseguir] "No podía haber definido con mayor exactitud el abismo que nos separa: el doctor Frank parte del 'sistema mundial' y nosotros partimos de los modos de producción que se crearon en Iberoamérica con la colonización hispano-portuguesa. Su punto de vista es el de la mentalidad colonial –mentalidad metafísica– que ve en las sociedades latinoamericanas meros reflejos de Europa, de los Estados Unidos o de los países socialistas, cuyo destino está unido desde el origen a causas externas decisivas" (Rodolfo Puiggrós, "¿Diálogos entre sordos?", ed. cit., pp. 87-88).

ella se ventilan ciertos aspectos que tienen directa relación con la divulgación que se hace de esta "teoría". Francisco Weffort centra el análisis en la noción de "país dependiente" y previene contra la "ilusión del falso consenso", ya que ni la difusión ni la fuerza crítica son "garantía suficiente de calidad como concepto científico".[18] Sin embargo, reconoce al discurso dependentista un mérito doble. El haber criticado las teorías convencionales del desarrollo y el haber señalado un problema teórico de indudable importancia política: "la cuestión de la *posición teórica del 'problema nacional' en el cuadro de las relaciones de producción y de las relaciones de clase".*

A pesar del "carácter globalizaute de la idea de dependencia", éste oscila permanentemente en la ambigüedad, entre una dependencia entendida como relación externa y una dependencia estructural que combina lo interno/externo. "Según nos parece [sigue diciendo Weffort], la imprecisión de la noción de dependencia, en cualesquiera de las acepciones mencionadas, está en el hecho que oscila, irremediablemente, desde el punto de vista teórico, entre un enfoque nacional y un enfoque de clase." Y como el término "nación" no es un principio teórico explicativo, este discurso adquiere el "estilo de la dialéctica de la ambigüedad".

A continuación Weffort encara la cuestión de la insuficiencia de la crítica elaborada por el discurso dependentista. Es, a su juicio, una crítica incompleta, porque si bien se plantea la inconveniencia de la "trasposición mecánica de modelos" al análisis de la realidad latinoamericana, se acepta la idea de "modelos clásicos", circunscribirse a la "nación" y la trasmisión de la "revolución democrático burguesa". En todo caso, reconoce que

> Frank fue quien más hizo en el sentido de la crítica de la aplicación de la "teoría de la revolución democrático-burguesa" y de la teoría

[18] Francisco C. Weffort, "Notas sobre la teoría de la dependencia: ¿teoría de clase o ideología nacional?", *Revista Latinoamericana de Ciencia Política,* vol. 1, núm. 3, diciembre de 1970, pp. 389-401.

del desarrollo capitalista nacional, pero también, probablemente, fue él quien más se apegó, en el plano *teórico* (obviamente que no en el plano ideológico), a los supuestos nacionales de estas teorías.

Hechas estas aclaraciones pasa Weffort a enumerar en cuatro puntos sus conclusiones en contra de una pretendida "teoría" de la dependencia, que con el término "nación" trata de constituirse en una alternativa teórica, en verdad ideológica, a la teoría del imperialismo y al concepto de clase social:

1. la noción de dependencia toma la idea de Nación del mismo modo que el concepto de clase (relaciones de producción, etcétera) como principio teórico;
2. una teoría de clase no necesita de la premisa nacional para explicar el desarrollo capitalista;
3. si se acepta el segundo argumento, la dependencia deja de ser una teoría o un concepto totalizante sobre la sociedad latinoamericana, debiendo entonces ser tomada como la indicación más seria hecha sobre la importancia del "problema nacional" en la América Latina;
4. desde el punto de vista de una *teoría* de clase del "ser nacional" incluso en la hipótesis, que se da con la "teoría de la dependencia", que lo nacional aparece sólo como premisa para caracterizar el "modo de ser" "no-nacional" de los países latinoamericanos.

La respuesta de Cardoso se centra en dos aspectos. Por una parte, no cabe hablar de "dependencia" como una noción totalizante. Debe hablarse de "situaciones concretas de dependencia". En segundo lugar, el análisis de estas situaciones concretas de dependencia son un complemento y no una alternativa a la teoría del imperialismo de los clásicos.[19]

Cardoso precisa que la crítica dependentista es a tres nive-

[19] Fernando Henrique Cardoso, "Teoría de la dependencia o análisis de situaciones concretas de dependencia", *Revista Latinoamericana de Ciencia Política,* vol. 1, núm. 3, diciembre de 1970, pp. 402-414.

les. Se critica al *desarrollismo* que abstrae los condicionamientos sociales y políticos del proceso económico, se critica al *evolucionismo* en tanto etapismo de sucesión mecánica, sea rostowiano o de cuño PC *more* estaliniano, se critica al *funcionalismo* en tanto supone una interpretación dualista que se resuelve en la modernización con modelos dados.

El discurso dependentista trata de realizar un análisis "estructural" referido a la *historia* haciendo uso del concepto de dependencia en tanto concepto "causal-significante". Metodológicamente se analiza el proceso histórico y se ven reaparecer las contradicciones en el interior de la región. "Por esto, no se postula [...] el concepto de dependencia como 'totalizante'." La preocupación se centra, sobre todo, en recuperar la "significación política de los procesos económicos". Se trata en el análisis de ir reconstruyendo *"la forma en que se fueron constituyendo y articulando históricamente"* las clases y otros elementos. La dependencia es, por lo tanto, la "expresión política en la periferia del modo de producción capitalista". Este concepto hace referencia a contradicciones reales y no opera como una hipótesis totalizante. Por lo tanto "y *rigurosamente, no es posible pensar en una 'teoría de la dependencia'* [y se trata más bien de] reelaborar la teoría del imperialismo, de modo de mostrar cómo se da la acumulación de capitales cuando se industrializa la periferia del sistema internacional".[20]

Cabe entonces la pregunta por la especificidad de esta presunta "teoría", mientras se va cayendo en la cuenta de que se está frente a la dificultad, a la cuasi imposibilidad, de asirla por fluyente y aparentemente inasible. Se ha interrogado por este nuevo modelo dependentista y por el paradigma alternativo que lo hacía posible.[21] Se ha criticado este intento de cuño de-

[20] El subrayado es mío.

[21] Sussane J. Bodenheimer, "La ideología del desarrollismo: paradigma supletoria de las ciencias políticas norteamericanas para estudios latinoamericanos" (1969, Berkeley), *Desarrollo Económico,* vol. 10, núm. 37, abril-junio de 1970, pp. 73-125.

masiado mannheimiano y kuhniano.[22] Sin embargo, conviene detenerse un tanto en esa inquietud. De por sí, pareciera que no carece totalmente de validez interrogarse epistemológicamente por la presunta "teoría" de la dependencia, tratando de averiguar cuál es su objeto propio, sus conceptos teóricos, los problemas que se plantea y la metodología con que trata de resolverlos, su lugar en el concierto de los discursos teóricos, etc. Sin embargo, pareciera que los intentos mencionados adolecieron, por lo menos, de dos deficiencias. En primer lugar, se intentó abordar la "teoría" desde un enfoque kuhniano interrogando por su paradigma. En segundo lugar, se hizo mención al problema de la ideología identificando la noción marxista de la misma con la noción mannheimiana, con la que coincidirían los textos de Kuhn. En cuanto al primer aspecto debe señalarse qne Kuhn piensa el proceso científico teniendo como horizonte referencial la *comunidad científica*. La noción de "paradigma" no puede definirse si no es en referencia con las actitudes que adopta o no la comunidad científica, al modo como ha sido analizada por la sociología del conocimiento norteamericana.[23] Si hubiera que rastrear más atrás, el antecedente más

[22] Albert O. Hirschman, "La búsqueda de paradigmas como un impedimento de la comprensión", *Desarrollo Económico,* vol. 10, núm. 37, abril-junio de 1970, pp. 3-20. También en Cardoso, *Notas sobre..., op. cit.,* pp. 39-40: "Entendida desta maneira a história da produção intelectual de uma categoría ou de uma teoria, tem pouco sentido rastrear os paradigmas anteriores em termos puramente intelectuais, para deles derivar novos paradigmas".

[23] Que la inteligibilidad es una decisión paradigmática "no significa que es la comunidad científica, ni los científicos individualmente, en tanto 'científica' o 'científicos', los que establecen la verdad de una teoría a través de su adhesión a la misma por estar entrenados en técnicas definidas que los capacitan para establecer el mayor o menor valor de un paradigma. Una respuesta de este tipo hace depender los criterios del buen saber y entender de un sector social determinado" (Nelida Archenti, *op. cit.). Cf.,* para la sociología norteamericana del conocimiento, Manuel Mora y Araujo, "Un panorama de la sociología y la ciencia de la ciencia". Departamento de Sociología, Fundación Bariloche, 1973, policopiado, 39 pp. Para el análisis de la comunidad científica *cf.* la obra clásica de Warren O. Hagstrom, *The Scientific Community,* Basic Books, Nueva York, 1965,

claro para Kuhn es Polanyi.[24] Más bien, cabe analizar los planteamientos de la "teoría" utilizando la noción de "problemática" propuesta por el grupo de Althusser, tomando en consideración que el horizonte en que se inscribe es la posición de clase en el contexto de la formación social.[25] Por ello aparecen —a mi juicio— como totalmente inválidas las abusivas analogías establecidas entre las nociones de *paradigma* en sentido kuhniano y *problemática* en sentido althusseriano, careciendo también de fundamento las acusaciones de que Althusser habría tergiversado las nociones de Kuhn, aunque no sea más que por razones cronológicas y haciendo bastante discutibles las comparaciones entre ambos discursos.[26] En segundo lugar, es grave la identificación entre la noción marxista y la mann-

304 pp. También Joseph Hodara, *Científicos vs. políticos,* UNAM, México, 1969, 190 páginas.

[24] Michael Polanyi: "The Republic of Science: its Political and Economic Theory" *(Minerve,* I, 1962, 54-73), en *Knowing and Being,* Marjorie Grene, (ed.), pp. 49-72. Considérese como muestra los siguientes fragmentos. "The first thing to make clear is that scientists [...] are in fact cooperating as members of a closely knit organization". "It was, indeed, with this in mind that I spoke of 'the invisible hand' guiding the coordination of independent initiatives to a maximum advancement of science just as Adam Smith invoked 'the invisible hand' to describe the achievement of greatest joint material satisfaction when independent producers and consumers are guided by the prices of goods in a market".

[25] Ver especialmente las explicaciones de esta noción brindada por Saul Karz, "Lectura de Althusser", en varios autores, *Lectura de Althusser,* Galerna, Buenos Aires, 1970, esp. p. 1.3. "Problemática y problema", pp. 58-70. Del mismo autor *cf. Théorie et politique,* Fayard, París, 1974.

[26] El principal texto es de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* Trad. de Agustín Contín, FCE, México, 1971, 320 pp. "Quizá Louis Althusser sea un testigo más significativo, pues en tanto marxista debe ser un amante inveterado de los paradigmas" (Hirschman, *op. cit.,* p. 18). Roberto Miguelez: "Conflicto de paradigmas y análisis filosófico de las ciencias sociales", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. I, núm. 3 (Buenos Aires, noviembre de 1975), pp. 227-235. Véase la respuesta de Carlos Strasser: "Ciencias y paradigmas, racionalidad e irracionalidad", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. II, núm. 1 (Buenos Aires, marzo de 1976), pp. 74-78, en defensa de la posición racional de Kuhn, pero sin mencionar el equívoco de referencia. "Si comparamos el pensamiento de

heimiana de ideología. Por lo menos deben tomarse en consideración los esfuerzos realizados por la Escuela de Francfort, comenzados en la misma década de los 30, para deslindar ambas nociones y mostrar la tergiversación de Mannheim.[27]

¿Cuál puede ser el meollo de esta teoría?

> El concepto nuevo que se introduce es, sin duda, el de dependencia. Entre los autores elegidos existe consenso respecto a la definición de este concepto en dos aspectos: el primero se refiere al contenido del mismo y el segundo al papel que cumple dentro de la teoría:
>
> 1. Existe dependencia cuando las decisiones en el país subdesarrollado son tomadas conforme a, o en función de los intereses de las economías desarrolladas.

Althusser con las propuestas de Kuhn y Lakatos encontramos algunos puntos en común:

1. Un rechazo por el empirismo, principalmente por la relación directa entre el objeto de conocimiento mismo que el empirismo postula.
2. El criterio de demarcación es ubicado por Althusser dentro del campo teórico: es la ciencia en su propia práctica la que crea las normas de su validez. Tanto Kuhn como Lakatos, aunque con un enfoque diferente, encuadran los criterios de demarcación también dentro del campo de la práctica científica, ya sea como consecuencia de compromisos ideológicos de la comunidad científica o de decisiones individuales de los investigadores.
3. Althusser y Kuhn comparten la idea de que la problemática, que la ciencia se plantea, está determinada por su inserción dentro de una teoría determinada.
4. En cuanto a la evolución del desarrollo de la ciencia, los tres autores sostienen que la historia de la ciencia es una historia de discontinuidades radicales y no el resultado de un desarrollo lineal y continuo.
5. Respecto al criterio de verdad del conocimiento científico, los tres comparten la idea de que el mismo no surge de, ni es establecido por criterios extra-científicos, sino que es función de la práctica desarrollada por aquellos considerados científicos en cada momento histórico particular". (Nelida Archenti, *op. cit.)*

[27] A esto está dedicada la mayor parte del libro de Kurt Lenk, *El concepto de ideología; comentario crítico y selección sistemática de textos,* Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

2. La dependencia es un condicionante de la estructura interna "económica y sociopolítica" de los países dependientes.[28]

Ahora bien, ¿en qué contexto surge esta noción de dependencia? Se puede echar mano aquí de la propuesta de Cardoso y Faletto. Se trata, para estos autores, de intentar un análisis integrado del desarrollo que subsane las deficiencias de enfoques economicistas y sociologistas. "No es suficiente [dicen], para contestar a los interrogantes anteriores, sustituir la perspectiva económica de análisis por una sociológica; el desarrollo es, en sí mismo, un proceso social; aun sus aspectos puramente económicos transparentan la trama de relaciones sociales subyacentes."[29] La explicación adecuada de la estructura latinoamericana supone trabajar sobre las relaciones interno/externo, pero no en términos causales ni mecánicos.

> Precisamente, el concepto de dependencia que más adelante se examina pretende otorgar significado a una serie de hechos y situaciones que aparecen conjuntamente en un momento dado y se busca establecer por su intermedio las relaciones que hacen inteligibles las situaciones empíricas en función del modo de conexión entre los componentes estructurales internos y externos.[30]

[28] Nelida Archenti se refiere aquí a los trabajos de Cardoso y Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina,* Siglo XXI, México, 1971; Theotonio Dos Santos, *Dependencia y cambio social,* Cuadernos de estudios socioeconómicos, Ceso, Universidad de Chile, Santiago, 1970; Octavio Ianni, *¿Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina?,* Siglo XXI, México, 1971, aclarando que estas y otras conclusiones referentes a estos trabajos suficientemente representativos implican un intento que "puede no ser generalizable a cualquier trabajo realizado dentro del área".

[29] Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina; ensayo e interpretación sociológica* (escrito en Santiago de Chile entre 1966 y 1967), Siglo XXI, México, 1ª ed., 1969, 6ª ed., 1972, 166 pp. La cita es de la p. 11.

[30] *Ibidem,* p. 20.

Este tipo de enfoque supone una íntima conexión con lo político, en un sentido que explicitan claramente ambos autores. "Como el objetivo de este ensayo es explicar los procesos económicos como procesos sociales, se requiere buscar un punto de intersección teórica donde el poder económico se exprese como dominación social, esto es, como política [...]"[31]

Sobre esta base pueden establecer ciertas precisiones terminológicas que, en alguna medida, hacen inteligible el resto de la exposición.

> La noción de dependencia alude directamente a las condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político, mostrando las vinculaciones entre ambos, tanto en lo que se refiere al plano interno de los países como al externo. La noción de subdesarrollo caracteriza a un estado o grado de diferenciación del sistema productivo –a pesar de que, como vimos, ello implique algunas "consecuencias" sociales– sin acentuar las pautas de control de las decisiones de producción y consumo, ya sea internamente (socialismo, capitalismo, etc.) o externamente (colonialismo, periferia del mercado mundial, etc.). Las nociones de "centro" y "periferia", por su parte, subrayan las funciones que cumplen las economías subdesarrolladas en el mercado mundial, sin destacar para nada los factores político-sociales implicados en la situación de dependencia.[32]

Para estos autores no se trata de análisis formales sino de *formalización de situaciones históricamente dadas.*[33]

Hay algunas conclusiones de estos autores qne, en alguna medida, permiten ser generalizadas para la "teoría" como tal. Por una parte afirman: "[...] no quisiéramos que las hipótesis y las interpretaciones provisionales que hicimos fuesen transfor-

[31] *Idem.*
[32] *Ibidem,* pp. 24-25.
[33] *Cf.* una referencia que puede generalizarse en la p. 62, nota 2.

madas, sin el análisis de situaciones concretas, en afirmaciones categóricas".[34]

Esto es lo que lamentablemente sucedió en la divulgación de la "teoría" y que de ningún modo puede atribuirse a los principales teóricos del dependentismo en todas sus variantes. En todo caso, debe atribuirse a la ambigüedad ínsita en la misma teoría por el deficiente grado de su desarrollo y por la carencia de una reflexión epistemológica suficiente, como parte integrante de la misma.

También tratan de retomar el esfuerzo de la no simplificación de la complejísima realidad histórica de nuestro subcontinente:

> a través de la crítica del concepto de dependencia procuramos retomar la tradición del pensamiento político: no hay una relación metafísica de dependencia de una nación a otra, de un Estado a otro. Estas relaciones se hacen posibles, concretamente, mediante una red de intereses y de coacciones que ligan unos grupos sociales a otros, unas clases a otras. Siendo así, es preciso determinar de una forma interpretativa la manera en que tales relaciones asumen en cada situación básica de dependencia, mostrando cómo se relacionan Estado, Clase y Producción.[35]

También en este caso, la divulgación de la "teoría" recayó en la hipóstasis metafísica que se quería evitar.

Por último, si bien las afirmaciones de Cardoso y Faletto han sido utilizadas en algunos casos para afirmar el voluntarismo y en otros para negar toda posible modificación del *statu quo,* hay que tomar en consideración la posición explícita de los mismos autores, que se justifican teóricamente a lo largo de todo su texto.

[34] *Ibidem,* p. 161.
[35] *Ibidem,* p. 162.

> Sabemos [escriben en su último párrafo] que el curso concreto de la historia, aunque sea señalado por condiciones dadas, depende en gran parte de la osadía de quienes se proponen actuar en función de fines históricamente viables. Por tanto, no incurrimos en la vana pretensión de intentar delimitar teóricamente el curso probable de los acontecimientos futuros. Éste dependerá, más que de las previsiones teóricas, de la acción colectiva encaminada por voluntades políticas que hagan factible lo que estructuralmente apenas es posible.[36]

Para terminar con esta aproximación al núcleo teórico de la "teoría de la dependencia" y poder pasar al análisis de su divulgación, hay que hacer una somera referencia a la sociología comprometida de los cristianos colombianos representada sobre todo por la obra y la figura de Camilo Torres y por los trabajos de Orlando Fals Borda. Lamentablemente no se dispone de la bibliografía mínima como para intentar delinear las tesis principales sustentadas por esta corriente, pero sí es posible apuntar dos aspectos sumamente importantes, esbozados por Fals Borda en sus conferencias de 1968 en Londres.[37]

En primer término su teoría de las anti*elites*. Define la élite como aquel "conjunto de personas que monopolizan el prestigio y el poder de una sociedad". Como contrapartida, la antiélite es "aquel grupo de personas que ocupando posiciones de alto prestigio se enfrentan a los grupos dominantes para arrebatarles el poder político". Obviamente esta segunda definición exige esclarecer lo que se entiende por "posición de alto prestigio":

> el conjunto de posiciones [aclara Fais Borda] que ocupan las personas que han alcanzado símbolos valorados, o a quienes éstos se adscriben, especialmente en relación con el conocimiento y la

[36] *Ibidem,* p. 166.

[37] Orlando Fals Borda, *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968),* Siglo XXI, México, 1ª ed., 1968, 3ª ed., 1971 (Colección Mínima, 19), 83 páginas.

educación, el poder político y eclesiástico, la riqueza, y las actividades administrativas o de explotación económica.

Estas antiélites pueden incorporarse en dos tipos de conflictos (¿o, más bien, los pueden generar?): generacionales e ideológicos.

Es posible distinguir, entonces, dos tipos de antiélites. La generacional, que reemplaza a la élite gobernante "sin retar decididamente el contexto social y económico", y la ideológica, que surge de la generacional pero se convierte en un tipo de disórgano, o sea, de contrainstitución desafiante del orden establecido.

No vale la pena seguir exponiendo detalladamente la teoría de Fals Borda. Con lo ya dicho cabe anotar el peligro de convertir a este análisis en una alternativa descriptiva al análisis de clase y de despojar al concepto de ideología de su carga crítica y hermenéutica.

Un segundo aspecto que es decisivo para comprender las derivaciones ontologicistas del problema en teología y filosofía, es la afirmación de Fals Borda de que la raíz de estos problemas sociales, concretamente el de la subversión, es el "eterno interrogante ontológico" que se formulan los latinoamericanos.

> Hay aquí [dice Fals Borda] también un dilema ontológico, especialmente cuando los latinoamericanos nos hacemos periódicamente las preguntas obvias: "¿Qué somos?" "¿A dónde vamos?", preguntas que preocuparon a Esteban Echeverría no menos que a Benjamin Constant, y que permanecen vivas en el pensamiento latinoamericano.

De estas afirmaciones a la reducción del problema político, económico y social latinoamericano a meras decisiones "ontológicas" hay poco trecho, y este trecho se lo recorrió con creces, como se mostrará oportunamente, tergiversando y perdiendo de vista el contexto analítico en que formulara estas preocupaciones Orlando Fals Borda.

Marco Ingrosso distingue cuatro tipos de "explicaciones" que se ha pretendido dar a la realidad latinoamericana.[38] Éstas son las explicaciones "naturalistas", "seriales", las basadas en "modelos económico-liberales", las "conflictuales" y "neomarxistas".

Las interpretaciones "naturalistas" centran su mira en algún o algunos factores que incidirían sobre la organización social, como la "raza", el "clima", etc., cayendo, a veces, en verdaderos *determinismos.* Dentro de estas "explicaciones" se ubican los trabajos de algunos integrantes de la denominada "generación del 37". En forma ejemplar Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi incorporan permanentemente estos factores de inferioridad biológico-cultural americana. En el siglo xx *Nuestra América* de Bunge o *Radiografía de la Pampa* de Ezequiel Martínez Estrada se ubican en este tipo de interpretaciones. Para rastrear estas interpretaciones sobre nuestra América es de decisiva importancia la obra de Antonello Gerbi: *Disputa del Nuevo Mundo.*[39]

Las interpretaciones "seriales" son propias de los enfoques mecanicistas con base económica. Ejemplos de estas concepciones, según las cuales a un mundo "feudal" debe seguir uno "burgués" para arribar a un mundo "proletario", son los trabajos de Mariátegui o de Haya de la Torre. Estas interpretaciones tienen la deficiencia, a juicio de Ingrosso, de que negando la etapa "feudal", la existencia real e histórica de esta etapa en un determinado ámbito geo-histórico, se invalida la operatividad

[38] Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank,* trad. de Joaquín Cerdá, Anagrama, Barcelona, 1973 (Cuadernos, 62), pp. 10 y siguientes.

[39] Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo; historia de una polémica: 1750-1900,* trad. de Antonio Alatorre, FCE, México, 1ª ed. en italiano, 1955, 1ª ed. en español, 1960. Hay una edición anterior más breve: *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo: en el umbral de una conciencia americana,* 3ª ed., Banco de Crédito del Perú, Lima, 1946, 311 páginas.

de la interpretación. Éste sería el cuestionamiento realizado por Gunder Frank.

Las interpretaciones sobre "modelos económico-sociales-liberales" son las interpretaciones que pueden rotularse también como "estructural-funcionalistas", "desarrollistas" o "cientificistas". Según estas "teorías", pretendidamente neutrales y avalorativas (partidarias del mito de la "ciencia pura"), el "desarrollo" tiene como paradigma los países más avanzados técnicamente, y es necesario el apoyo externo en capitales y obras de infraestructura para provocar el "despegue" o "modernización" de los países en "vías de desarrollo". Esta interpretación ilustra la Alianza para el Progreso (Alpro), la CEPAL, los trabajos de Raúl Prebisch, el "desarrollismo" argentino de Frondizi-Frigerio, etcétera.

El último tipo que distingue Ingrosso son las explicaciones "conflictivas" y "neomarxistas". Hay que destacar que Ingrosso lee según la óptica de Gunder Frank y con la intención de abordar su pensamiento. Estas interpretaciones han ido recibiendo suficiente crítica y autocrítica como para tender a elaboraciones más ajustadas a la realidad latinoamericana, partiendo de los conceptos de "clase social" y de "modo de producción". Indudablemente los análisis de Gunder Frank tratan de retomar los esquemas y encuadres de los "clásicos del imperialismo". Su interpretación parte de la constatación de que el subdesarrollo y el desarrollo son las dos caras de una misma moneda, de una misma realidad mundial. Los dos son efecto de un mismo proceso de expansión y concentración del capitalismo. La obsesión, diría, de Gunder Frank es lograr fundamentar teoréticamente su oposición política a la presunta necesidad de una revolución "burguesa" en algunos países latinoamericanos. Si bien su elaboración teórica ha sido ya suficientemente criticada y superada, especialmente en lo que hace a la realidad del "feudalismo" en América y al enfoque centrado en el intercambio comercial, su predicción sobre el fracaso de ciertos intentos políticos cobra gran validez en la actualidad latinoamericana. Evidentemente, la "teoría" de la dependencia se ubica dentro

de este tipo de interpretaciones "conflictivas" de la realidad latinoamericana. Interesa delinear un perfil, su imagen, si se permite, metateorética. La imagen que influye y es retomada por ciertos desarrollos de la teología y de la filosofía. Lo que importa es captar y determinar las formulaciones propias del nivel de "divulgación" de la "teoría". Es decir, aquel lenguaje o discurso que apunta, no tanto a los logros científicos, sino a *las pretensiones.* A título de mero ejemplo considérese el trabajo conjunto de Trevignani, Bertone y Carri: *Análisis económico y político de la dependencia.*[40] Al caracterizar las distintas "explicaciones" que desde la "teoría de la dependencia" son vistas como "justificatorias" de una situación de opresión, se irá delimitando la "contra-imagen" de esta "teoría". Estas "explicaciones justificatorias" son individualizadas por Trevignani y Bertone del siguiente modo:

1. interpretaciones que toman en cuenta aspectos biológicos,
2. o influencias de religioues milenarias,
3. o clima y latitudes geográficas,
4. o carencia de espíritu empresarial,
5. otras explicaciones no económicas como el alcoholismo, la haraganería, la indolencia, la ignorancia, etcétera,
6. la escasez de recursos productivos como pueden ser: recursos naturales, mano de obra, tecnología, capital,
7. estructura dual o estado de dicotomía social,
8. crecimiento por etapas (W. Rostow) con criterio histórico mecanicista,
9. relaciones externas (problemática de los términos del intercambio),
10. escaso proceso de industrialización,
11. interpretaciones surgidas del pensamiento oficial (CEPAL,

[40] Henry Horacio Trevignani, Carlos Alberto Bertone y Roberto Carri, *Análisis económico y político de la dependencia,* Guadalupe, Buenos Aires (La dependencia argentina en el contexto latinoamericano, 4), 106 pp. Esta colección es dirigida por el padre Bunting, sociólogo.

Alpro), que proporcionan interesantes diagnósticos, pero proponen salidas modernistas o desarrollistas sin tomar en consideración que ni siquiera se alcanzó 2.5% del crecimiento del PNB previsto para el área en los cinco años que se inician con la Conferencia de Punta del Este (1961).

Todas estas variantes, al intentar "explicar" las causas del subdesarrollo, terminan por justificar el *statu quo* de la opresión y de la dominación.

Sin embargo, todas estas pretensiosas "interpretaciones" han quedado ya desenmascaradas por el proceso histórico mismo y "no solamente se visualiza el carácter ideológico de las mismas, sino que a su vez quedan relegadas por ser formulaciones burdamente simples en relación con la dramática situación de dominación, dependencia y subdesarrollo que viven nuestros pueblos latinoamericanos".[41] Las principales acusaciones a estas teorías "justificatorias" son: su carácter pesimista, su concepción mecanicista de la historia, su consideración de efectos y no de causas, su análisis puramente tautológico o de "causación circular" y, por último, su no cuestionamiento de la estructura global. Frente a estas deficiencias teóricas la actualidad se presenta promisoria a estos autores. El acontecimiento que significa la incorporación de intelectuales a "las luchas de liberación gestadas por el pueblo"[42] sería el preludio de desarrollos teóricos políticos muy positivos y eficaces.

Permítase hacer aquí un breve paréntesis para indicar algunos aspectos sin los cuales difícilmente puede leerse con sentido la producción intelectual argentina de 1972 a la fecha. Un acontecimiento marca a fuego esta producción y sirve de línea divisoria de aguas en la política argentina. El 11 de marzo de 1973 se vivió un triunfo popular impregnado por una alegría eufórica y contagiosa que permitía la sensación de que la libertad se estaba alcanzando e, incluso para algunos, la convicción de que

[41] *Ibidem*, p. 27.
[42] *Ibidem*, p. 32.

ya se la había alcanzado. En Argentina, luego de 18 años de espera para reiterar la experiencia peronista –que antes del 55 había estado signada por la incomprensión de intelectuales y estudiantes plasmada en la consigna "alpargatas sí, libros uo"– se producía ahora el fenómeno de que las luchas obrero-juveniles permitían el retorno de Perón. Una intelectualidad, formada durante los años de la resistencia, ingresaba en la universidad a ensayar proyectos de reformas. Toda esta alharaca quedó reducida a sangre luego de la frustración de un proceso que paulatinamente se va distanciando de las bases populares y vertiginosamente se convierte en una puja superestructural por migajas de poder a la muerte del líder del movimiento peronista. Claro que tomar estos hechos en consideración hace adquirir mayor relevancia científica y política a aquellos que supieron analizar con serenidad y rigor racional los momentos que se vivían y, en medio del triunfalismo y el optimismo generalizados, supieron aportar enfoques lúcidos y críticos. La obra que venimos comentando es una de las tantas muestras de esta euforia que quizá pueda explicar la endeblez de la armadura teórica de cierta "teoría de la dependencia". Este trabajo de Trevignani, Bertone y Carri (éste último integrante en su uomento de las "cátedras nacionales") aparece como una muestra de los equívocos a que se han visto llevados ciertos sectores populistas tanto en teología como en filosofía. Cerrar este brevísimo paréntesis sin hacer referencia a la variación de la situación latinoamericana en ese periodo socio-político, sería una grave deficiencia. El fracaso del gobierno de Torres en Bolivia, la caída del gobierno chileno de Salvador Allende, los intentos de política nacionalista en Perú y Panamá, el acallamiento de las libertades uruguayas bajo el subimperialismo brasileño, las posibilidades frustradas en Argentina, son algunos de sus elementos más impresionantes. En todo caso, estas pocas líneas quieren apuntar la necesidad de tener sobre la mesa, como telón de fondo, estas vicisitudes políticas para poder comprender la trama conceptual.

¿Cómo es definida la "teoría de la dependencia" por sus mismos sostenedores? Las nuevas necesidades llevan a los intelectuales a romper los marcos de los "preconceptos" academicistas e intentar comprender la realidad que los circunda. A partir de la década de los 50 ya comienzan a elaborarse algunos conceptos que tratan de explicar lo que da en llamarse "Tercer Mundo". Por tanto, "para comprender la situación de subdesarrollo en América Latina es necesario analizar la génesis de las relaciones sociales de producción de los dos mundos que se encuentran en el momento de la conquista".[43] En los países centrales se caracteriza el medievo por una "economía cerrada de tipo agrario" que avanza hacia su crisis final en los siglos XIV y XV. Señálese, de paso, que concebir la economía feudal como "cerrada" es una de las ambigüedades que pudo llevar a Gunder Frank a negar el feudalismo en América.[44] A partir de ese momento (s. XV) se dan las condiciones para la revolución burguesa que va derivando en un estado gendarme y así "la conciencia histórica, inicialmente revolucionaria por la capacidad de transformación que operó, deviene en falsa conciencia histórica, alienada y alienante".[45] La contradicción básica queda entonces fijada en los países centrales entre burguesía y proletariado y llega a su máxima expresión en el periodo de la primera Revolución industrial. ¿Cuál es la relación entre países centrales y periferia? Por una parte, el sistema permite por su misma racionalidad la acumulación de excedentes en manos de la burguesía. Pero, por otra, la expansión colonialista permite exportar la estructura mercantil al mundo periférico y comenzar la sangría de sus riquezas. "El enriquecimiento se logra porque la expansión mercantil-capitalista, generará concomitantemente en

[43] *Ibidem,* p. 33.

[44] *Cf.* las críticas de A. J. Plá a esta forma de concebir la economía feudal en *La burguesía nacional en América Latina,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971 (Biblioteca Fundamental del Hombre Moderno, 38), pp. 13-16.

[45] Trevignani y otros, *op. cit.,* p. 34.

la periferia el establecimiento de una estructura también mercantil capitalista pero al servicio de una situación de dependencia".[46] Ahora bien, si al comienzo de su exposición los autores subrayaron la necesidad de "analizar" la génesis de las relaciones sociales de producción, se produce a estas alturas un desplazamiento por el cual derivando el problema, al igual que Gunder Frank y otros, al plano del intercambio mercantil, priorizan en el análisis la distribución sobre la producción. Es claro que así pueden afirmar de inmediato que "a la contradicción básica burguesía-proletariado que se da en el centro, corresponde en los países del Tercer Mundo la contradicción centro-periferia".[47] Se torna evidente cómo a partir de estos conceptos es fácil reducir la consigna "liberación o dependencia" a un esquema meramente geográfico donde los intereses del centro se oponeu a los de la periferia y donde el "pueblo-nación" se opone a los "imperios en turno". Los autores se cuidan de sacar estas conclusiones que eran opinión de moda y apuntan, más adelante, que el "subdesarrollo se explica así por la succión de excedentes hecha por el centro y posibilitada por la estructura interna de los países periféricos, conformada por y al servicio de una dependencia estructural".[48]

Para terminar con esta exposición es importante considerar las valiosas pistas que los autores brindan cuando "haciendo una gran simplificación" indican, en una especie de autocrítica, las desviaciones existentes en el seno de la "teoría" de la dependencia.

Estas desviaciones seguirían dos líneas tendenciales:

1. La de las teorías que enfatizan la dominación externa. Para esta línea sería equivalente la dominación actual del imperialismo a la dominación de los romanos en Israel. Los grupos "herodiauos" servirían a los intereses de

[46] *Ibidem,* p. 35.
[47] *Idem.*
[48] *Ibidem,* p. 36.

los países centrales. Pero esta línea, "al desconocer las condiciones internas que posibilitan la producción y la reproducción de la dependencia, concluirá en un antiimperialismo idealista y sin proyección de salida real a la situación de dependencia".[49]

2. Las tendencias economicistas. Estas líneas suelen derivar de interpretaciones "ortodoxas" del marxismo. Establecen una línea demarcatoria rígida entre "infraestructura y superestructura" que niega la "profunda" dialéctica histórica existente entre ambos aspectos. Esta desviación es producto de una mala comprensión de las relaciones existentes entre contradicción principal y secundarias, y de la determinación en última instancia.

Una de las "tareas" asignadas a la "teoría de la dependencia", o que se supone cumplida ya, es brindar una interpretación de la historia socio-económica del subdesarrollo. Según esta historia se sucederían los siguientes periodos: *a)* periodo de conquista y colonización, *b)* periodo de la intersección en la división internacional del trabajo y *c)* periodo de la penetración neo-imperialista (a partir de la primera Gran Guerra). Lo interesante es advertir que pasan por alto la etapa propiamente "imperialista" del capitalismo, que ha sido analizada en detalle por los clásicos y, cuando menos, es de ser tenida en cuenta para ser criticada y, si cabe, superada.

Estos supuestos teóricos están en la base de lo que dio en llamarse "socialismo nacional". Esta propuesta política es elaborada teoréticamente como una alternativa al marxismo y al peronismo de derecha. Se pueden advertir ciertos matices eclécticos en el siguiente texto de Roberto Carri:

> Como decía Cooke, los movimientos de liberación pueden ser policlasistas pero eso no significa que las ideologías sean poli-

[49] *Ibidem*, p. 38.

clasistas. La vigencia histórica del peronismo marca la continuidad en la lucha de la clase obrera, a la que en distintas etapas se agregan otras clases o sectores. Pero sólo los trabajadores mantuvieron en todo momento la lucha y las banderas revolucionarias del peronismo. Por eso el proyecto antiimperialista del peronismo pasa por el poder popular y la hegemonía de la clase obrera, es decir, por el socialismo nacional.[50]

Se está en condiciones de determinar algunos elementos constituyentes de esta *auto-imagen de divulgación* dada por la "teoría de la dependencia".

- La "teoría" se ubica entre una postura ingenua frente al imperialismo, que olvida las condiciones de reproducción interna de la dependencia, y frente a un marxismo "ortodoxo", que olvida la contradicción centro/periferia y no opera bien con el concepto de contradicción en última instancia.
- Es una teoría que supera a todas las anteriores explicaciones intentadas del subdesarrollo, las cuales funcionan como sus contra-imágenes.
- El punto central de esta teoría es el cuestionamiento de la estructura global de la sociedad.
- Se ve a sí misma como efecto de las luchas de liberación del "pueblo".
- Una de sus tareas es historiar el subdesarrollo. Esa historia, dividida en tres etapas sin incorporar la etapa "imperialista" tal como es definida por los clásicos, lleva a concluir que el enfrentamiento o contradicción "básica" se da en el "centro" entre burguesía y proletariado, y en la "periferia" o países subdesarrollados como enfrentamiento centro imperial/periferia subdesarrollada.
- Un concepto importante para designar el subdesarrollo es

[50] *Ibidem*, p. 74.

el de "Tercer Mundo", ámbito geo-histórico donde el "pueblo-nación" se enfrenta con los "imperios de turno".

- Esta descripción histórica se realiza sobre la base de la distribución y el intercambio.

Para confirmar que esta *auto-imagen* es la imagen recogida por ciertos sectores de la "filosofía de la liberación" basta confrontarla con lo que en el capítulo I se ha denominado "1ª auto-imagen". En el planteo de Dussel-Ardiles, las tendencias interpretativas que parten de la existencia de grupos "herodianos" se convertirán en "populismo ingenuo" o "populismo que desde atrás vuelve atrás", y el "materialismo marxista mecanicista y clasista" no es otra cosa que el "marxismo ortodoxo" de esta auto-imagen sociológica. Se podría hacer el mismo trabajo con otros caracteres, "Tercer Mundo", "Pueblo/nación", etc. Pero es interesante observar que dentro mismo de la sociología esta *auto-imagen de divulgación* es tomada como la imagen auténtica de la "teoría de la dependencia". En un trabajo reciente José Luis de Imaz canta el *réquiem* de esta teoría.[51] Su título es sugerente: "¿Adiós a la teoría de la dependencia?" ¿Contra qué discute Imaz en su artículo, por demás ideológico? Interesa considerar esta publicación de Imaz porque reconoce explícitamente que se referirá no a la "validez intrínseca" de la teoría, sino a lo que considera "excesos". Es ni más ni menos la referencia a lo que he llamado la *imagen de divulgación* de esta "teoría" y, por lo tanto, sus críticas no afectan al "meollo" de la "teoría".

La primera acusación que dirige Imaz a esta "teoría" es su "pretensión de absolutez".

> Los primeros autores "dependentistas" fueron sin duda conscientes de las limitaciones explicatorias de esta teoría. De ahí que

[51] José Luis de Imaz, "¿Adiós a la teoría de la dependencia?: una perspectiva desde la Argentina", *Estudios Internacionales,* año VII, núm. 28 (Buenos Aires, octubre-diciembre de 1974), pp. 49-75.

> insistieran en hablar de situaciones de dependencia, más que en construir un "corpus" doctrinario, o un modelo analítico. Pero luego, en manos felices, "la dependencia" llegó a asumir caracteres de absoluto, al punto de convertirse en moda analítica, y en explicación de nuestros males (hasta de los impensables).[52]

La segunda acusación de Imaz es el "peligro de escapismo" o una fácil explicación "externalista" que tiene connotaciones "derrotistas". En cuanto a la metodología Imaz se define como partidario de la "multicausalidad explicatoria" con base en la "causación circular de los fenómenos sociales" frente al "reduccionismo" marxista. Hay que tener claro, para poder aprovechar esta lectura de Imaz, que éste se define como sigue: "Yo también soy un voluntarista, y creo en la necesidad de realizar investigaciones empíricas tendientes a maximizar nuestros márgenes de autonomía. Porque soy un nacionalista latinoamericano".[53] A partir de esta auto-definición como "nacionalista latinoamericano", Imaz trata de adscribir a la "teoría de la dependencia" matices marxistas y encuentra en ella lo que se ha visto que falta o que es imprecisamente formulado. Por eso al distinguir dentro de la literatura "dependentista" un "cuerpo teórico o conjunto de hipótesis" e "investigaciones empíricas" atribuye al "cuerpo teórico" una "fundamentación filosófica subyacente". Esta fundamentación estaría compuesta por:

a) El reconocimiento de la interacción de los aspectos estructurales con los superestructurales.
b) El empleo de un método histórico-analítico centrado sobre el desarrollo económico producido en el sistema capitalista mundial, sus respectivos centros y sus correspondientes periferias.
c) La indispensable relación dialéctica entre el análisis y las exigencias de la praxis.

[52] *Ibidem,* p. 50.
[53] *Ibidem,* p. 53.

d) La combinación de la teoría del imperialismo con la del conflicto de clases.[54]

Curiosamente, Imaz atribuye un desarrollo de la teoría imperialista y del conflicto de clases a una "teoría" *cuya imagen de divulgación* justamente encubre esta relación o directamente la cuestiona. También Imaz señala la pretensión de identificar la teoría con la praxis. Es más, encuentra a esta "teoría" sumamente condicionada por exigencias "estratégicas" que la condicionarían en su objetividad. La tercera acusación de Imaz se refiere a la pretensión de "autarquía" que atribuye a esta "teoría" asimilándola a ciertos folclorismos o provincianismos que se niegan a reconocer la realidad "interdependiente" del mundo actual. En contra de la definición, según él "asertórica", de la "teoría de la dependencia" propone una "definición operacional" en estos términos:

> Relaciones de dependencia serían aquellas de subordinación, o que expresen poderes asimétricos, que se manifiestan a partir de la inevitable interdependencia, tanto entre Estados independientes, como entre éstos y organismos públicos y privados, o dentro de unidades regionales, nacionales y locales, coincidente o disímilmente en el interior de los sistemas: político, económico, científico, militar y cultural.[55]

No es lugar para observar esta definición como tampoco la propuesta alternativa de Imaz, ya que excede el objeto de este trabajo. Simplemente se trata, leyendo como en negativo, de resaltar los perfiles de una cierta *imagen divulgada* de la "teoría de la dependencia" y en contra de la cual Imaz discute, dándola por agonizante, aunque parece que sus "estertores" no lo son tanto desde el momento que necesita de críticos y enterradores...(!?) En fin, ya puede advertirse la siguiente acusa-

[54] *Ibidem,* p. 51.
[55] *Ibidem,* p. 55.

ción de Imaz: haber perdido contacto con los "datos" de una realidad que desmiente tanto el clasismo internacionalista cuanto la noción de un homogéneo "Tercer Mundo". Entre otros hechos inexplicables por la teoría de la dependencia menciona el acuerdo Nixon-Brejnev, las empresas transideológicas, la actitud árabe frente al petróleo y la contracultura en los países altamente desarrollados "capitalistas (y socialistas)". Por último, el golpe de gracia sería dado por la pretensión de Imaz de que la "atipicidad" argentina no es tampoco comprensible desde los marcos categoriales de esta "teoría", e intenta "desagregar" el caso argentino respecto de la "generalidad" englobada por la teoría como "Tercer Mundo".

Según Imaz su trabajo es un "collage" analítico. Hay que decir que más que analítico es un trabajo donde se enumeran una serie de hechos que de algún modo deberían explicarse y se acusa a una determinada teoría de ser incapaz de hacerlo. Presupone el lector que Imaz tendrá cómo explicarlo; de hecho no lo hace. Tampoco cierra la discusión sobre la "teoría de la dependencia". Simplemente marca sus distancias y al hacerlo ayuda a delimitar la *imagen de divulgación* de esta "teoría" en Argentina. Para indicar la confusión de imágenes que se le produce a Imaz en su intento por adscribir marxismo a esta "teoría" considérese el siguiente texto.

> En cuanto a la vinculación de esta teoria con la de los conflictos de clase, todo depende del grado de autonomía que se les reconozca a las clases sociales. Pero esto es un problema de fe. Abundan los ejemplos de los imperialismos dividiendo las solidaridades de clase. Y casi no sería necesario recurrir al tan remanido de los obreros alemanes, desolidarizándose de sus pares frances, ingleses, etc., y apoyando el inicio de la guerra del 14. Aquí más cerca, acabamos de tener un nuevo ejemplo: el de los obreros portuarios de Nueva York alineados detrás de la Standard Fruit, frente a los impuestos sancionados por los países latinoamericanos productores de plátano.[56]

[56] *Ibidem*, p. 54.

En este esfuerzo por enfrentar a su enemigo principal destruyendo un posible camino o desviación teórica que dirija a él, Imaz se olvida de que muchos de los divulgadores de la "teoría de la dependencia" suscribirían con él este texto, suponiendo que los hechos allí mencionados son una invalidación de una cierta teoría de las clases sociales. Y lo es de una "teoría de las clases" sociales cuya imagen ellos mismos han construido para poder destruir a gusto. En fin, toda la crítica de Imaz puede reducirse a un término: "simplificación". Ese riesgo está clarísimo frente a una "teoría" que no aborda con rigor y esfuerzo los "datos" empíricos. "Todo es tan entremezclado, tan cambiante, tan móvil en este tema. Todo es tan inasible cuando se lo trata de estudiar empíricamente. Todo hasta tal punto nos evidencia la banalidad teórica de los terribles simplificadores."[57]

Una periodización de la sociología en Argentina

Llega el momento de discriminar algo más, ubicando la problemática de la dependencia en el contexto del desarrollo histórico de la sociología en Argentina. El estudio del desarrollo de las ideas sociológicas en Argentina es un campo apasionante. Juan Francisco Marsal le dedicó a este sector de la historia de las ideas su tesis doctoral en Barcelona en 1961. Esta tesis reformulada fue publicada en forma de libro con el título *La sociología en la Argentina.*[58] El libro establece el estado de la cuestión y aporta una serie de informaciones muy valiosas. Revela la decidida opción de Marsal por la línea sociológica-histórica de Raúl Orgaz y por la sociología de investigación representada por Gino Germani. Marsal presentó una comunicación al XI Congreso Latinoamericano de Sociología de 1974 sobre el mismo tema, pero lamentablemente no se la ha podi-

[57] *Ibidem,* p. 75.
[58] Juan Francisco Marsal, *La sociología en la Argentina,* Los Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1963.

do consultar. De todas formas, un enfoque francamente innovador y riguroso que rebasa ampliamente la historia de las ideas es el de Eliseo Verón, que se retomará aquí en sus lineamientos principales.[59]

Ante todo, ¿qué es la sociología? ¿Cómo se la puede visualizar? Según Eliseo Verón

> la sociología. específicamente, puede ser vista como la respuesta ideológica de las clases dominantes (respuesta rápidamente institucionalizada dentro del universo cultural de la burguesía industrial de los países hoy llamados "centrales") ante la articulación de la ideología de la clase obrera nacida de la Revolución industrial, en el pensamiento marxista. Decir esto equivale a reconocer, mal que nos pese, que la sociología nació en las habitaciones de servicio del hogar burgués.[60]

La "ciencia" es entendida por Verón como "proceso de producción de conocimientos de ideologías" y, por tanto, la dimensión social es "intrínseca" a la ciencia misma. En este sentido se comprende cómo la sociología tiene como uno de tantos hechos a estudiar la "práctica de la sociología" misma. "La sociología genera, pues, entre otros discursos sobre la realidad, un discurso que está referido a la sociología misma. Es la 'auto-imagen' de la sociología [...]"[61] A partir de estas nociones fundamentales es factible intentar una periodización de la sociología en Argentina.

Eliseo Verón distingue las siguientes etapas:

[59] Eliseo Verón, "Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina", en *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 167-202 (fechado en enero de 1968). Del mismo autor, *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento (veinticinco años de sociología en la Argentina),* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974, 108 pp. (fechado: Buenos Aires, mayo de 1974, informe sobre Argentina para el XI Congreso Latinoamericano de Sociología, celebrado en San José de Costa Rica del 8 al 12 de julio de 1974).

[60] Verón, *Imperialismo...,* p. 17.

[61] Verón, "Ideología...", p. 168.

a) Etapa "premoderna", de 1940 a 1945.
b) Etapa de lo que cabría denominar junto con sus protagonistas "sociología latinoamericana", de 1946 a 1955.
c) Etapa de consolidación y cuestionamiento de la sociología "empírica", de 1955 a 1966.
d) Etapa de "crisis y diversificación" de la actividad sociológica en el país, de 1966 a 1972.

a) Etapa "premoderna" (1940-1945)

Esta etapa se inicia con la fundación del Instituto de Sociología de la Universidad Nacional de Buenos Aires, por parte de Ricardo Levene. En esta etapa comienza a manifestarse el campo ideológico sobre el cual se asentará posteriormente el "cientificismo". Ciertos sectores "ilustrados" de las capas medias urbanas caracterizados por un "liberalismo formalista" asumen la tarea sociológica en el país. Su antecedente histórico es la ideología de la Unión Cívica Radical. Estos sectores son los que retomarán el proyecto de la sociología luego del 55. Verón aclara:

> El estudio detallado de la estructura ideológica de este liberalismo formalista está aún por hacerse; es bien claro que la noción genérica de "liberalismo" es enteramente insuficiente. Ahora bien, las capas medias pierden toda inserción orgánica a nivel político a partir de la revolución del año treinta: su última expresión política es interrumpida por el golpe uriburista del 6 de septiembre. Pero los gobiernos radicales bastaron para poner de manifiesto las contradicciones contenidas en el llamado "ascenso de las clases medias". Han sido ya debidamente señalados la ausencia de proyecto económico y, para lo que aquí interesa, el acento moralizante y el democratismo puramente legalista, típicos de la ideología radical.[62]

[62] Verón, *Imperialismo...*, p. 23. Arturo Andrés Roig ha realizado una exposición y análisis ideológico-filosófico del pensamiento de Yrigoren *(Cf. Los krausistas argentinos,* Cajica, México, 1969, pp. 164-243).

¿Cuáles son los caracteres de esta "ideología de la sociología" propia del "cientificismo" y que ya se anuncia en esta etapa?

1. Mito de la universalidad de la sociología.
2. Profesionalización. Sociólogo como técnico o experto.
3. Contexto social caracterizado como favorable o desfavorable al desarrollo de una racionalidad "mágicamente libre de toda atadura".
4. Ninguna consideración al fenómeno imperialista.

No es necesario desarrollar estas pautas suficientemente analizadas.[63]

b) Etapa de la "sociología latinoamericana" (1946-1955)

Por la misma conformación de las bases sociales qne sirven de sustentación a la ideología y por las características de las alianzas de clases, se hace patente la incompatibilidad entre este "liberalismo formalista" y el "populismo" de la etapa peronista.[64] Al aplicar el modelo "paternalista y vertical" a la Universidad las "capas liberales de los sectores medios se alienaron por lo cual el peronismo sólo pudo contar [...] con intelectuales que expresaban una interpretación de derecha del peronismo, nutrida en la experiencia social de sectores católicos de las clases medias".[65]

Sería muy interesante poder confrontar los productos de esta "literatura sociológica" con algunas manifestaciones de la "filosofía de la liberación". Para realizar este trabajo habría que contar con los números correspondientes del *Boletín del Instituto de Sociología* de la UNBA y con las ponencias al I Congreso Latinoamericano de Sociología realizado en Buenos Aires en 1951. Autores como Tecera del Franco, Julio Soler Millares, Mi-

[63] *Cf.* Verón, *Imperialismo...*, pp. 221-222.
[64] *Idem.*
[65] *Ibidem.*, p. 27.

guel Herrera Figueroa, Alberto Baldrich, etc., son representativos de esta "literatura". Quizá el siguiente texto de Juan Antonio de Villoldo sirva como exponente de sus inquietudes. Según Villoldo hay elementos que

> acreditan la existencia de una sociología latinoamericana, en conexión directa con la civilización progenitora, greco-latino-cristiana, de origen ibérico, que rebrota en la actualidad con irrevocable decisión de ser, precisamente, latinoamericana, en orquestación sinfónica de múltiples personalidades nacionales; y que a estas horas lucha con denuedo por acunar, en superación sintética, la estructura de Tercera Edad que salve, reconcilie y transfigure los elementos más nobles del Coloniaje y la Emancipación, de la Edad Media y la Modernidad, vividas en la parte austral del continente; y ello mediante la afirmación del raciovitalismo grecorromano católico, manifiesto en las soluciones económicas, políticas y sociales que están a la vista.[66]

La evaluación que hace Verón de este periodo es terminante:

> En suma, entre 1946 y 1955, a nivel de las instituciones oficiales, no hubo prácticamente producción sociológica (ni tampoco en otras áreas de la cultura científica o filosófica oficial, con honrosas excepciones que no hacen sino confirmar la regla). El discurso que más específicamente expresaba la ideología del peronismo careció de toda motivación que pudiera favorecer la investigación concreta de la realidad argentina, y en el plano universitario, se alió objetivamente a las formas más extremas del pensamiento de la derecha.[67]

[66] Villoldo, cit. por Verón, *ibidem,* p. 28.
[67] *Ibidem,* p. 30.

c) Etapa de consolidación y cuestionamiento de la sociología "empírica" (1955-1966)

Con el golpe militar de 1955 se reabren las puertas de las universidades a los "grupos liberales". Los intelectuales que se dedican a la sociología habían hecho su experiencia política en la lucha contra el gobierno justicialista desde la Universidad en nombre de la "libertad académica" y la "autonomía".

Dentro de esta etapa se pueden distinguir dos fases claramente diferenciadas. La primera va hasta 1961, cuando se realizan en Buenos Aires las Jornadas Argentinas y Latinoamericanas de Sociología. En la segunda fase (1962-1966) comienza a "deteriorarse" la cohesión y homogeneidad del proyecto cientificista.

Primera fase (1955-1961)

La investigación y la enseñanza se orientan inequívocamente por la perspectiva del "estructural-funcionalismo". Las investigaciones pueden clasificarse en tres grupos:

- Investigaciones descriptivas destinadas a reunir datos primarios sobre estructura social (estratificación, movilidad, proceso de industrialización y urbanización, etcétera).
- Investigaciones descriptivas centradas en aspectos particulares de la estructura social, cuya intención es evaluar los "recursos para el desarrollo".
- Investigaciones sobre actitudes y opiniones.

Estos tres grupos:

A grandes rasgos, corresponden los tres "modos" de encarar el problema del cambio social y el desarrollo económico enumerados por Nash y retomados por Gunder Frank en un excelente análisis crítico. El primer modo, el "método de índices", construye

los tipos ideales de sociedad desarrollada. El segundo es el "punto de vista de la aculturación" o "perspectiva difusionista": el Oeste introduce conocimientos, capacidades, organización, valores, tecnología y capital en las naciones pobres. Las investigaciones del segundo grupo proporcionan el diagnóstico sobre los aspectos clave con el fin de implantar la planificación de esta estrategia. El tercer modo es el que Gunder Frank reformula como la "perspectiva psicológica", de la cual Hagen y McClelland son típicos representantes. En esta perspectiva, el interés está centrado en los factores psicológicos; lo básico es aquí el surgimiento de personalidades modernizantes, dominadas por el "achievement motive".[68]

En la enseñanza los autores clave eran, además de Germani, Kingsely Davis, Seymour Lipset, Reinhardt Bendix, Talcott Parsons, Theodore Newcomb, Robert K. Merton y George Homans. De Durkheim se tomaba la metodología estadística y de Max Weber la tipología de la acción social. En antropología el autor era Ralph Linton y en psicosociología Erich Fromm. Lo peor es que los alumnos sólo conocieron de esto "trivializaciones" y no tuvieron el contacto directo con las fuentes de estos pensamientos. No se llegó a un Malinowski en antropología y menos a un Freud en psicoanálisis. Del primero se permaneció en la divulgación de Linton y al segundo se lo aludió "a través del lenguaje seudohumanista, complaciente y moralizante de un Erich Fromm".

Algunos acontecimientos políticos tienden a reforzar la cohesión de los sectores medios ilustrados.

Las esperanzas se desvanecieron rápidamente, en la medida en que el gobierno de Frondizi, más allá de torpezas políticas y maquiavelismos ingenuos, se consagró a la tarea por la que lo recordará la historia: el primer intento después de la caída de Perón, de legitimar a nivel político el proceso económico de penetración

[68] Verón, "Ideología...", pp. 187-188.

del capital extranjero en la economía argentina, penetración que durante el gobierno de Frondizi adquiere carácter masivo.[69]

Lo interesante es destacar que, al mismo tiempo que la penetración de capitales, se produce el proceso de penetración cultural en Argentina. En los primeros años la financiación de investigaciones sociológicas se canalizó a través de organismos internacionales: UNESCO, CEPAL, OEA, FLACSO. "En 1960, el apoyo de las fundaciones norteamericanas se vuelve masivo y directo: ese año, el Departamento de Sociología de la UBA recibe de la Fundación Ford una subvención de 210 mil dólares y de la Fundación Rockefeller 35 mil."[70] En fin, el mayor grado de homogeneidad de los portadores del "cientificismo" se evidencia en las Jornadas Argentinas y Latinoamericanas de Sociología, que marcan el fin de esta primera fase.

Segunda fase (1962-1966)

En esta etapa se introduce cierta diversificación ideológica dentro de la práctica sociológica, y con el aumento del número de estudiantes en la carrera de sociología el cuestionamiento a los subsidios de fundaciones norteamericanas se acentúa. El periodo culmina casi con el escándalo del llamado "Proyecto Camelot" (1965). Este escándalo "deteriora definitivamente la imagen de la sociología producida en los Estados Unidos".

Es posible asentar dos comprobaciones del análisis de Verón: por una parte, "mientras el imperialismo norteamericano consolida la dependencia tecnológica de la economía argentina, las fundaciones norteamericanas invierten en la consolidación de la tecnología de las ciencias sociales en la universidad argentina". Por otra, el aparato productivo de conocimientos sociológicos así constituido y consolidado

[69] Verón, *Imperialismo...*, p. 42.
[70] *Ibidem*, p. 44.

> genera un discurso donde la penetración imperialista es trasmutada a nivel ideológico en la imagen de un proceso de "desarrollo económico y social" orientado a una creciente racionalidad propia de la "sociedad industrial", discurso del que todo cuestionamiento de la dominación interna y externa está rigurosamente ausente.[71]

Alcanzadas estas constataciones para la etapa que se considera, es el momento de llenar de contenido una serie de rótulos que suelen ser utilizados sin ningún rigor y con total vaguedad desorientando e impidiendo la comprensión cabal de ciertos fenómenos a que pretenden referirse. La aclaración del uso de términos como "cientificismo", "anticientificismo", etc., permitirá no sólo comprender el desarrollo posterior de la sociología en Argentina, sino los desarrollos de la reflexión filosófica que es, propiamente, nuestro tema.

"Cientificismo" es un concepto utilizado para designar cierto tipo de "ciencia" cuya práctica científica se caracteriza por autoconsiderarse como una "actividad" orientada por un "valor": el conocimiento, y con "autonomía" respecto del contexto socio-político en que se desenvuelve. Se pueden considerar algunas variantes de esta orientación. En primer lugar se puede distinguir el "cientificismo clásico o academicista". Este cientificismo sufrirá una transformación que puede denominarse cientificismo "tecnocrático" y, por último, puede detectarse un cientificismo de "izquierda".

Lo propio del "cientificismo" es marcar una distancia de exterioridad absoluta entre "ciencia" e "ideología". Se asimila lo "ideológico" a lo "valorativo" irracional y se lo excluye de la producción del conocimiento. Es factible detectar una negación de la génesis del proceso productivo del conocimiento. No hay rastros de las "condiciones" de producción del conocimiento en este discurso. El "psicologismo", que le es inherente, asimila la

[71] *Ibidem*, p. 48.

ideología a lo puramente "emocional" o "subjetivo" y, en todo caso, la "ideología" o los "valores" son adscritos a ciertos "intereses" grupales.

En cuanto al conocimiento, el cientificismo marca una división estricta entre "teoría", "metodología" y "datos empíricos". Mientras que las "teorías" pueden variar en cierta medida, avanzan siempre hacia una convergencia en los datos empíricos.

La "metodología" universalmente aceptada define los mecanismos de obtención de datos.

La "recolección de datos básicos" (y su variante internacional los "bancos de datos") es una de las tareas centrales de esta orientación que se afianza en Argentina en el periodo 55-61.

¿Cómo hacer para resolver el obstáculo que significa la "ideología"? Los cientificistas recurren a la comunidad intersubjetivista de científicos. Esto marca la importancia de la profesionalización como garantía de "objetividad".

Una de las oposiciones preferidas por el "cientificismo" es la que se daría entre "hechos" y "valores", perdiendo de vista que "una ideología no es un sistema de valores" sino más bien una "estructura de evaluaciones" o un "sistema de reglas para generar mensajes de un cierto tipo".[72]

El cientificismo "clásico" se desenvuelve como un movimiento principalmente "académico, quizá porque la "universidad" le garantizaría la formación de "asépticos" profesionales. Cuando en la universidad comienzan el cuestionamiento y la inestabilidad, empieza a gestarse un nuevo tipo de cientificismo. Al buscar "fuentes de legitimación más amplias" la sociología cientificista se convierte en "sociología aplicada". Sale en busca de "clientes" que legitimen su actividad profesional. De la sociología académica se pasa a la sociología tecnocrática. "El sociólogo es ahora un tecnócrata que confiesa abiertamente que al hablar de 'cambio' no piensa en un cambio determinado: hacerlo podría atemorizar a muchos clientes potenciales."[73]

[72] Verón, "Ideología...", pp. 169 y 171.
[73] Verón, *Imperialismo...*, p. 59.

Interesa destacar dónde radica la diferencia entre el cientificismo académico y el cientificismo tecnocrático. Permítase citar un pasaje entero en el que Verón establece esta distinción.

> ¿Qué ha cambiado, en definitiva, en el pasaje del cientificismo académico al cientificismo tecnocrático? A mi juicio, se trata de una diferencia de estrategia (por esta razón hablé más arriba de "esfuerzos adaptativos") *que deja intacta la teoría básica acerca de la naturaleza del conocimiento científico.* En efecto, *afirmar que la ciencia no está (ni debe estar) al servicio de ninguna ideología ("neutralidad valorativa") y afirmar que puede estar al servicio de cualquiera, es exactamente lo mismo.* Ambas afirmaciones suponen una idéntica teoría de la ciencia, a saber, aquella que sostiene que las oposiciones ciencia/ideología, ciencia/política, ciencia/valores, conceptualizan términos que son irreductibles entre sí, cuya diferencia es *absoluta.*
>
> Toda la mecánica de la ideología del cientificismo se juega en el modo de pensar los términos de esas oposiciones y su relación. Ya señalé, a este respecto, dos cosas: que el término privilegiado por el cientificismo para aludir a "lo otro que la ciencia" es el de valores. El cientificismo puede utilizar cualesquiera de las tres oposiciones, postulando siempre (en forma implícita o explícita) que: política = valores y que: ideología = valores. El cientificismo clásico pone el acento en el primer término (el conocimiento científico) y lo concibe como debiendo ser autónomo con respecto al segundo. La "ideología", los "valores", la "política", no deben entrar en la producción del conocimiento, son factores indeseables, "obstáculos". El complemento de esta perspectiva es, dentro del cientificismo clásico, la asociación valores o política o ideología = subjetividad. El cientificismo tecnocrático concibe el segundo término como más social y menos subjetivo y lo valoriza un poco más; no necesariamente los valores son un obstáculo; incluso (como busca demostrarlo Mora y Araujo) pueden dinamizar la producción de ciencia. Pero la relación entre los dos términos sigue siendo una *disociación:* es indeterminada. *El primer término, mantenién-*

dose idéntico a sí mismo, puede asociarse con cualquier valor del segundo (la ciencia al servicio de cualquier ideología).[74]

Por este camino se puede llegar a entender lo que implica el "cientificismo de izquierda". Es

> una concepción donde se afirma un vínculo específico entre ciencia y valores (el vínculo ciencia-socialismo) *pero en la cual se mantiene intacta la teoría cientificista básica sobre la naturaleza del conocimiento.* Los trabajos de Óscar Varsavsky son una muestra de este cientificismo. En esta postura se corre el riesgo de caer en "trivializaciones". Se escamotea el problema crucial de *la ideología en la teoría,* de la ideología como *elemento estructural del discurso científico.*[75]

Con el uso de ciertos términos, como "socialismo", se crea una "ilusión de especificidad". El problema crucial se deja de lado: el problema del conocimiento.

¿Qué es una "contra-ideología"? "La diferencia fundamental entre una contra-ideología y una ideología en oposición real a otra, es que la contra-ideología no revela o manifiesta las contradicciones inherentes a la ideología a la que se opone: por el contrario, crea contradicciones para los mismos que la sustentan."[76]

Es, en definitiva, una conciencia desdichada. La paradoja de negar la actividad científica, para que el científico lo siga siendo, expresa la contradicción que genera el discurso anticientificista dentro de la *inteligentsia* pequeño-burquesa de "izquierda" que comparte "con el cientificismo el mito de la autonomía de los datos con respecto a la teoría".[77] El "anticientificismo de derecha" deriva en lo que se llamó "cátedras naciona-

[74] *Ibidem,* pp. 60-61.
[75] *Ibidem,* p. 65.
[76] Verón, "Ideología...", p. 194.
[77] Verón, *Imperialismo...,* p. 72.

les". En definitiva se trata de una imaginaria disolución de la ciencia en la política. A pesar de su insistencia obsesiva en la necesidad de ser "concretos" el anticientificismo de derecha se coloca, en cuanto a los fundamentos teóricos,

> en la más extrema vaguedad y en un nivel de abstracción que por cierto es mucho mayor que el que alguna vez se atrevió a ejercitar el cientificismo. Sus conceptos clave son aquellos que carecen de todo valor analítico para el de la realidad social: "masas", "pueblo", "Tercer Mundo", "totalidad" (concepto este último que no deja de estar en contradicción con la habitual insistencia en la especificidad de los procesos nacionales de liberación).[78]

La estructura del discurso producido por el anticientificismo de derecha es la siguiente:

> Primero, la oscilación permanente entre una retórica oscura e indeterminada, que en el mejor de los casos podría clasificarse como filosofía social, y las reivindicaciones de lo "concreto". Segundo, la disolución (cuya viabilidad permanece igualmente indeterminada) de la práctica científica en la política, bajo la forma de invocaciones al "pueblo", la "cultura popular", los "movimientos de liberación del Tercer Mundo", el "ser nacional", junto con la denuncia del imperialismo y la ciencia que lo representa. Tercero, la ausencia de toda especificación de criterios, tanto a nivel teórico como metodológico, que indiquen cómo elaborar esa sociología (o esa política-del-conocimiento) que ocupe el lugar de la sociología formalista y neocolonial producida por el cientificismo. A estos rasgos cabe agregar la nota de un antimarxismo profundo, más o menos disimulado o más o menos explícito, según los autores.[79]

[78] *Ibidem,* pp. 78-79.

[79] *Ibidem,* pp. 79-80. "Cárdenas se encarga al mismo tiempo de recordar que 'el esquema marxista clásico de la división de clases, de la época del colonialismo de libre concurrencia, hoy no tiene validez, pues la estructura social se encuentra condicionada en su evolución por el neo-colonialismo y su coexistencia, y la lucha social se da como lucha nacional'."

d) Etapa de "crisis y diversificación" (1966-1972)

La actividad sociológica se aparta de los ambientes universitarios y se realiza en grupos de estudio e instituciones privadas como Di Tella, Fundación Bariloche o el Instituto de Desarrollo Económico y Social. El cientificismo continúa allí desarrollándose.

La situación en las universidades se hace paradójica:

> [...] el gobierno pro imperialista de Onganía desaloja a los aliados del imperialismo de la universidad (los cientificistas) y permite que sean reemplazados, en buena medida, por los "sociólogos nacionales", que se presentan como verdaderos enemigos del imperialismo y difunden una ideología acorde con esa postura.[80]

La configuración específica en la lógica de las ideologías que corresponde a esta etapa de la penetración monopolista es el "liberalismo formalista-cientificismo-estructural funcionalismo".[81] El discurso propio de la burguesía nacional asociada se desplaza a los medios de comunicación de masas.[82] Althusser es un ejemplo de funcionalismo marxista.

En 1967 se crea el CICSO, instituto dedicado a investigaciones empíricas. En 1970, la Asociación Argentina de Semiótica.

El panorama actual está caracterizado por una fuerte restricción del campo ocupacional para los sociólogos.

Para una "dialéctica trascendental de la Historia"

Franz Hinkelammert dio a conocer en 1970 su *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*.[83] Este libro ha servido de

[80] *Ibidem*, p. 98.
[81] *Ibidem*, p. 101.
[82] *Ibidem*, p. 102.
[83] Universidad Católica de Chile, Buenos Aires, 1970, 309 páginas.

base a muchas de las elaboraciones teológicas y filosóficas argentinas y latinoamericanas de estos años. Se dedicarán algunas líneas para mostrar sus desarrollos principales, indicar sus objetivos, las posibilidades que deja abiertas y quiénes las retoman tácita o explícitamente. Indudablemente las preocupaciones de Hinkelammert siguen estando presentes en algunos pensadores argentinos.

El trabajo está dividido en tres partes. La primera, dedicada a analizar el pensamiento social del siglo XIX, se titula "De la ideología liberal-iluminista al concepto de sociedad sin clases". La segunda, dedicada al pensamiento que surge en el siglo XX: "La pérdida de criticidad e ideologización del marxismo". La tercera, dedicada a exponer, en confrontación crítica con otras posturas, la posibilidad de una dialéctica trascendental de la historia: "Metodología científica y dialéctica de la historia". El autor, un alemán doctorado en Berlín con una tesis de crítica a la economía soviética, compone este libro a partir de apuntes de clases dictadas en 1968 en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica de Chile y en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). Todo el trabajo, sustentado en un sólido conocimiento económico y filosófico, está destinado a mostrar una posible superación del marxismo. El intento apunta a una superación del marxismo que implique su asunción *(Aufhebung)*, criticando y repudiando su posible ideologización (como en el caso de la URSS). En este sentido, el único pensamiento auténticamente revolucionario, que permite una actitud de criticidad permanente y es una garantía contra la ideologización, es el pensamiento cristiano. La revelación cristiana proporciona los elementos para la toma de conciencia "trascendental", conciencia que hace posible la comprensión de la "dialéctica" de la historia, *"constituens"* de la ética y de la metafísica de la historia. Es probable que a estas alturas de la reflexión muy pocos sociólogos y filósofos se reconozcan en este pensamiento o en sus formulaciones. Es probable, incluso, que los que menos se reconozcan sean los que

más tienen detrás de sí el esfuerzo de Hinkelammert. Vale la pena analizar la cuestión con cierto detalle.

Para Hinkelammert, el problema del desarrollo supone la ligazón íntima entre la problemática estructural y la conciencia cultural necesaria para producirlo. Esto hace que la problemática ideológica tenga una relevancia especial. Es posible realizar una tipología de las ideologías entendidas como la explicitación del compromiso implícito de las teorías con la realidad social global. Es decir, los pensamientos individuales interesarán y serán tomados en cuenta en tanto expresen o ayuden a expresar el "tipo" de pensamiento correspondiente a una estructura. Evidentemente, este planteo lleva a la necesidad de reelaborar la noción de "conciencia falsa" tal como la emplea Marx. Hinkelammert siente vivamente el problema de la "ideologización" del marxismo en la estructura soviética y, por ello, llega a afirmar que "si se quiere devolver al concepto de conciencia falsa su especificidad, es necesario ir más allá del concepto de Marx".[84]

Aquí es patente el testimonio de un cierto anhelo de moda por "superar" a Marx. En el fondo, se parte casi siempre de una lectura estática de Marx y, por ende, ahistórica, en el sentido de que se niega o ignora la noción de "proceso" que está presente en los textos. En fin, según Hinkelammert, se trata el suyo de un esfuerzo histórico por superar a Marx y sus resultados los presenta en la segunda parte de la obra. Se trata de reemplazar "el concepto de la sociedad sin clases por el concepto de la sociedad socialista en la cual la soberanía popular llega a ejercer un control eficaz del poder de la clase dominante burocrática".[85] Todo su estudio es, entonces, una teoría sobre las ideologías de la sociedad contemporánea, y la tesis final "es que la crítica de las ideologías llega a tener su coherencia definitiva sólo si lleva a la concepción de la dialéctica trascenden-

[84] *Ibidem*, p. 11.
[85] *Ibidem*, p. 12.

tal".[86] Vale decir, que su estudio apunta a una transformación en la concepción misma del pensar dialéctico o a la realización más plena de la coherencia de la lógica dialéctica.

De la ideología "liberal-iluminista" al concepto de sociedad sin clases

Esta primera parte del trabajo de Hinkelammert se concreta en dos momentos. El primero caracteriza al "liberalismo-iluminista" para diferenciarlo del "neoliberalismo" o "neocapitalismo" cuya ideología comparte el "estructural-funcionalismo". En el segundo momento analiza las relaciones del pensamiento de Hegel con la tipología anterior y de Marx con Hegel para mostrar cómo se arriba a la postulación del concepto de "sociedad sin clases".

El "liberal-iluminismo" parte del supuesto de un "individuo espontáneo" que en "estado de naturaleza" se desenvolvería en una permanente lucha de "todos contra todos". Frente a este "estado de naturaleza" el "liberalismo-iluminismo" postula la existencia de un "orden natural" o "estado civil" basado en el acuerdo mutuo o "contrato". La "posesión" se convierte en "propiedad" y la "voluntad de todos" se distingue de la "voluntad general". Esta última distinción permite a la sociedad capitalista interpretarse como "autoconciencia humana" y, por tanto, le da derecho a "obligar al individuo a ser libre", es decir, a aceptar al régimen. Cualquier espontaneidad es vista como "perversión". En este sentido

> todos los otros deseos humanos constituyen lo que podemos denominar el margen suprimido que para la ideología son sólo crímenes. Satisfacer las necesidades con bienes que no sean de propiedad de uno sería la expresión máxima de ese margen supri-

[86] *Idem.*

mido; pero además comprende todos los deseos espontáneos condenados por la moral burguesa. Habría que incluir dentro del margen suprimido toda la actuación posible en contra del mismo orden natural. Tales actuaciones se unifican en el crimen ideológico: el crimen que va en contra de la voluntad general. Esta argumentación refuerza extraordinariamente la ética formal de la sociedad burguesa.[87]

El "liberal-iluminismo" se caracteriza por un "sistema de anterioridades" que se ordenan así:

1. El "orden de la naturaleza" con su "libertad ilimitada" y la "ley del más fuerte". El "pueblo" es sojuzgado por el "despotismo".
2. El "orden natural" con su relación entre "individuos iguales" a partir de un "acuerdo mutuo", expresado por relaciones que son de "propiedad" y no ya de "posesión".
3. El "orden positivo" que se constituye a partir de las "leyes generales del orden natural" transformadas en "expresión de la voluntad general en el estado civil".
4. Es posible la "crítica de las ideologías" que disientan con el "orden natural" y con la "voluntad general" considerándose "pervertidoras de la libertad humana".

El "modelo del Robinson" se ubicaría exactamente en el pasaje del "orden de la naturaleza" al "orden natural". Es decir, tendría todas las ventajas de la espontaneidad, pero institucionalizadas.

Ahora bien, desde un punto de vista económico, la sociedad liberal se entiende como un *continuum* que tiende automáticamente al equilibrio, de modo unidimensional.

El "liberal-iluminismo" se ve forzado a revisar sus posiciones ante la crítica de otras ideologías. Se transforma así en

[87] *Ibidem*, p. 19.

"neoliberalismo". Éste retoma la idea del *continuum* y la expresa como "automatismo de mercado", partiendo de un "modelo de competencia perfecta". La contradicción, invisible para el "neoliberalismo", es que la existencia misma del mercado se vuelve innecesaria. La contradicción se manifiesta en el "teorema de la dualidad". Pareciera que desaparece la dualidad anterior: "estado de naturaleza/orden natural" para ser reemplazada por: "concepto límite del modelo matemático de racionalidad/orden institucional" o "concepto límite de racionalidad/instituciones imperfectas". De todas formas, el capitalismo neutraliza posibles críticas por medio del "irracionalismo de los valores". Se produce una "tautologización" de la crítica que convierte una teoría del cambio social como fue el "liberal-iluminismo" en una teoría "conservadora" como el "neoliberalismo".

> Podemos resumir el cambio de la ideología neocapitalista en relación con la ideología liberal-iluminista repitiendo las tres etapas de la ideología liberal-iluminista y destacando las nuevas fórmulas:
>
> 1. La idea del estado de naturaleza es reemplazada por un concepto límite del sistema social. En la teoría económica este concepto límite es el modelo matemático de la racionalidad económica; en la teoría sociológica funcionalista la integración o la institucionalización perfecta [...].
> 2. El concepto de la ideología neocapitalista sustituye el orden natural de la ideología liberal-iluminista. La estructura social ahora se concibe como un plano en continuo esfuerzo por racionalizarse e integrarse hacia el concepto límite del equilibrio perfecto, sin poder lograrlo nunca [...]. La ideología neocapitalista limpia el concepto límite de todo contenido valorativo y renuncia a una fundamentación racional del orden institucional y del sistema social económico capitalista, por lo cual se vuelve irracional [...]. La ideología neocapitalista puede interpretarse como una ideología que introduce sus valores básicos irracionalmen-

te y que establece el criterio técnico-operativo como norma de cambio [...].

3. En cuanto al margen de represión también hay un cambio elemental en la ideología neocapitalista. El concepto límite que reemplaza al estado de naturaleza de la ideología liberal iluminista es un concepto que no conoce anomias ni desviaciones. Es un concepto a la vez de la racionalidad económica perfecta y de total integración de las normas de comportamiento. Anomias o desviaciones existen sólo en el segundo plano de la estructura social real. La desviación no es normal o natural, es mala en sí. La desviación es irracional y se la reprime en nombre de valores irracionales.[88]

En cuanto al segundo momento, Hinkelammert indica ciertas diferencias entre Hegel y el "liberal-iluminismo". Interesa destacar la diferencia que habría entre el concepto límite y la institucionalidad. Para Hegel el concepto límite contiene una determinada institución: "la propiedad privada".

Hinkelammert desarrolla todo su análisis sobre el supuesto de que Marx "invierte" a Hegel y lo "reformula". Por eso puede escribir lo que sigue:

> Para empezar podemos citar una definición de la economía de Marx que se asemeja mucho a la definición del Estado citada por Hegel. "Si es claro que la producción ofrece exteriormente el objeto del consumo, también lo es que el consumo ofrece idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como instinto o como fin *(Crítica de la economía política)*. Marx usa aquí términos que Hegel había empleado antes cuando dice que "el Estado es necesidad exterior y poder superior" de la Sociedad Civil "pero por otra parte es fin inmanente" de ella [cita de *Filosofía del Derecho*, trad. cast., Buenos Aires, 1955, p. 45]. Pero Marx ha reemplazado en esta definición la relación

[88] *Ibidem*, pp. 31-32.

Sociedad Civil-Estado por la relación producción-consumo. Es evidente que Marx da este paso conscientemente. Ya, en su crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, había comentado extensamente el párrafo referido sin llegar todavía a este reemplazo por la dialéctica consumo-producción. Sin embargo, la semejanza nos indica que Marx usa conscientemente términos similares cuando escribe su *Introducción a la crítica de la economía política.*

En realidad toda la inversión del pensamiento hegeliano puede entenderse partiendo de este reemplazo de conceptos.[89]

Ahora bien, esto supuesto, es decir, que la "inversión" se da y que se resuelve en un "reemplazo de conceptos", Hinkelammert puede intentar una explicación del camino teorético seguido por Marx para postular la "sociedad sin clases". Hay que tomar en consideración tres elementos de la teoría marxista: el concepto de "plusvalía", la "teoría de clases" y el "finalismo".

El análisis de la noción de "plusvalía" tiende a señalar que esta noción destruye toda teoría del capital vigente hasta ese momento, fundamentalmente porque explica de forma estructural el que haya que pagar una renta al capital. En consecuencia, para Marx, según Hinkelammert, la "espontaneidad individual está sometida a las arbitrariedades de un mecanismo estructural". Las "leyes de tendencia" aportan nuevos elementos para la comprensión del sistema capitalista. Obedecen a una "lógica implícita" del sistema. Son dos grandes tendencias. La "tendencia de la explotación" y la "tendencia a la concentración de los capitales". Estas "leyes" indican el progresivo avance del sistema hacia su "colapso".

Para entender la "teoría de las clases" es necesario no equivocar su ubicación dentro del pensamiento de Marx. Según Hinkelammert, esta teoría se relaciona directamente con la "teoría de la plusvalía" pero no de "una manera simplista" con la

[89] *Ibidem*, p. 45.

"propiedad", sino en cuanto hace a la "clase dominante" y su función de "coordinación" de la división del trabajo. Lo interesante es advertir que esa función de "coordinación" da poderes de "apropiación". Todo esto apunta, para Hinkelammert, a priorizar lo "político" respecto de lo "económico" en tanto "herramienta".

Por último, el "finalismo" implica captar una lógica propia de la estructura pero que a la vez la "trasciende". En este sentido, Hinkelammert menciona dos conceptos casi superpuestos en los planteos de Marx. En primer lugar, el concepto basado en la "idea del hombre total" de la "división del trabajo voluntario" y un segundo concepto basado en la "planificación del trabajo dividido". Por la confusión de ambos, Marx cae en la contradictoria "idea de institución no enajenada".

Sin embargo, según Hinkelammert, un cierto "humanismo" y la articulación "teoría/praxis" salva a Marx de un "economicismo mecánico".

La "praxis" sería entendida por Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach,* como significando "analizar los valores de la humanidad a partir de las estructuras sociales y actuar sobre ellas para la realización de los valores".[90] Ahora bien, la "praxis" sería la realización histórica del "humanismo" teórico. Por ello, piensa Hinkelammert, el

> análisis del humanismo [de Marx] no es puramente negativo. El humanismo refleja una verdad, pero la refleja falsamente. Afirma la humanidad pero esta afirmación no se confronta con las estructuras. El humanismo sólo puede ser eficiente si descubre sus valores a partir de la crítica de las contradicciones estructurales. Así, el humanismo deja de serlo y se convierte en praxis.[91]

Éste sería el sentido estricto de la 11ª *Tesis*. De aquí puede avanzar todavía un paso más y afirmar que la "praxis es un

[90] *Ibidem,* p. 69.
[91] *Ibidem,* pp. 69-70.

concepto de valores, no es un concepto de prácticas graduales y paulatinas". Es decir, que la religión y el humanismo, la "imagen del cielo en el más allá", no son simplemente falsas. Lo falso es pretender que estén realizados en el "más acá". En esto va a consistir el esfuerzo de Marx, en convertir ese "opio" en realidad para el pueblo. El concepto de "ideología" aparece a ojos de Hinkelammert como un concepto esencialmente ambiguo. La "ideología" sería a la vez "portadora de la verdad" y su "escondite". Lo válido a nivel "superestructural" es también a nivel "estructural". "Cada contradicción, cada clase y cada ideología tiene cierta verdad y se convierte en negativa sólo por el curso mismo de la historia que revela esterilidad de posiciones ideológicas superadas."[92]

Esto también implica, para Hinkelammert, el logro de un nuevo concepto de "verdad", un "concepto de verdad no ideológico" porque "realiza la verdad escondida y disimulada en todas las ideologías anteriores".[93] De lo expuesto se deduce que Marx no cuestionaría de ningún modo los "valores" existentes y simplemente denunciaría casi "proféticamente", echaría en cara a los poderosos su no realización histórica. Habría una especie de "axiología" subyacente en Marx y qne éste no cuestionaría para nada. Interesa sobremanera retener este punto de la exposición de Hinkelammert, porque servirá para aclarar más adelante la crítica del marxismo que emprende Dussel. También es necesario tomar nota de la noción de "ideología" que propone Hinkelammert. Al identificar "praxis" con "valores" e "ideología" y "humanismo", no solamente se pierde la especificidad de cada concepto y de la "teoría" misma, sino que se cae en una relativización abusiva de la noción de "ideología". También se volverá sobre este punto a propósito de desarrollos filosóficos argentinos.

De esta forma, Hinkelammert llega a su primera conclusión, con la que se cierra la primera parte. Marx, y con él el "marxis-

[92] *Ibidem,* pp. 70-71.
[93] *Ibidem,* p. 71.

mo ortodoxo", arriban al concepto de "sociedad sin clases" por fidelidad a la "lógica implícita" del sistema capitalista, lógica por la cual el mismo sistema tiende a "trascenderse".

"La pérdida de criticidad y la ideologización del marxismo"

Según el autor, el "proceso de reinterpretación del marxismo original" se reduce a "pérdida de criticidad". El punto neurálgico de esta acriticidad progresiva es la "pérdida del análisis de clases para la sociedad socialista". Hinkelammert sostiene que la aplicación del análisis de clase propuesto por Marx a la misma sociedad soviética, por ejemplo, revela la profunda estratificación de esta sociedad y su cristalización ideológica.

Todas las reinterpretaciones del marxismo original parten del problema de la "factibilidad" de la revolución total que, para Marx, no era problema por su convicción de que la humanidad sólo se propone problemas que puede resolver. Cumplidas las dos condiciones, de un análisis científicamente acertado y de que las masas asuman la meta con voluntad de realizarla, ésta está asegurada. Hinkelammert señala que Marx no vio, y tampoco el liberal-iluminismo, una limitación que proviene de la misma naturaleza humana y que propone denominar "barrera de la factibilidad". Esta "barrera de la factibilidad" o "concepto límite" no se refiere a una factibilidad causal o histórica para la cual sí vale aquello de que los hombres se proponen sólo lo que pueden realizar. Aquí se trata, según el autor, de otro tipo de factibilidad que es "principal" o "metahistórica". Hinkelammert constata que "todas las ideologías actuales intentan evitar una confrontación racional con este concepto trascendental en las ciencias sociales".

El filósofo marxista que realmente se plantea esta cuestión en forma original es Ernst Bloch. "Tal vez la filosofía de Bloch es la expresión más consecuente, más seria y auténtica del problema del concepto de límite en las ciencias sociales: el pen-

samiento marxista llega al punto de convertirse en un pensamiento definitivamente nuevo."[94]

Bloch se enfrenta con la "ideología soviética", y su análisis de la

> meta final desarrolla el concepto límite hacia una cosmología total. Insistimos en que esta cosmología de Bloch concuerda con las concepciones formales del concepto límite que analizamos antes. El modelo matemático de la racionalidad económica al hablar de movilidad total de factores de producción o de previsión total y perfecta, de hecho e implícitamente desarrolla una cosmología. Bloch conscientemente presenta la cosmología de ese concepto límite, ahora *expressis verbis*. Pero sería falso considerar esas concepciones como puramente "filosóficas" en sentido peyorativo. La conciencia falsa de la ciencia social exacta precisamente radica en no darse cuenta de la implicación cosmológica total de sus modelos básicos.[95]

Bloch realiza también la crítica a la religión en tanto "flor imaginaria", que debe ser reemplazada por una flor real. Se enfrenta con la teología anterior, pero no logra proponer más que una teología nueva. Quizá esta interpretación de la religión de Bloch haya influido en la concepción que de la "ideología" atribuye Hinkelammert a Marx y que supone como suya propia.

Hinkelammert distingue cuatro tipos de "factibilidades". La factibilidad "técnica", la factibilidad "histórica", una factibilidad a la que se llamará "lógica", referida a la coherencia lógica de la meta propuesta, y una factibilidad "trascendeutal". Esta última, en tanto "evaluación general" de la realización de la actividad humana, debe aceptar una "no factibilidad trascendental" del concepto límite, que permite desembarazarse del pensamiento "ideológico" y dejarlo reducido a pensamiento "mítico".

[94] *Ibidem*, p. 79.
[95] *Ibidem*, p. 81.

Erróneamente Karl Mannheim toma en consideración solamente la factibilidad histórica y la trascendental, pero se produce en su pensamiento una "pérdida de la utopía", porque no alcanza a comprender la utopía inherente al racionalismo.

El racionalismo, a través de su permanente construir conceptos límites, tiende a ser "absolutamente utópico". Para Hinkelammert "es realista decir que el pensamiento utópico pierde todo contenido si no parte de la utopía absolutamente irrealizable. Ésta es su motor y su vehículo. Las estructuras no se cambian por razones estructurales [...]" Lo grave es que Mannheim da un "paso inmunizador" del pensamiento utópico al igual que lo harán el "positivismo" y el "estructuralismo positivista" de un Althusser, por ejemplo.

En el caso de la "ideología soviética" el "marxismo original" se transforma en "ideología tecnocrática". El problema central de la "ideología soviética" es lograr vincular su sociedad actual con la imagen finalista de la meta prometida. El tecnócrata hace una decisión en función de "operacionalizar" el problema y "relativizarlo", ya que no puede anular la contradicción. Hay que adelantar que no es ésta la única opción. Quizá podría pensarse, como lo propone Hinkelammert, que negando absolutamente la posibilidad de realización de la meta se puede actuar más liberado para intentar de todos modos acercarse a ella en la medida humanamente posible. No interesa ahora tomar posición frente a Hinkelammert, simplemente comprenderlo en su exposición.

En el intento de resolver el problema de la vinculación sociedad actual/meta futura, la ideología "soviética" produce una extraña transformación de los conceptos de "dialéctica" y "metafísica".

> En ese sentido [dice Hinkelammert] el proceso podría considerarse desde dos lados. Visto de manera metafísica, jamás alcanzará su meta ya que es un proceso infinito. Pero si en cambio se lo considera en forma dialéctica, uno se imagina este proceso infini-

to reducido a un solo estado, de manera que la meta se da por realizable.[96]

La contradicción es evidente. El comunismo adquiere así el carácter de una "utopía técnica" donde la institución es concebida como "herramienta". Esto implica, a ojos de Hinkelammert, una transformación de la relación "teoría/praxis" tal como fue originalmente propuesta por Marx. Tómese en cuenta la siguiente nota que define la concepción de Hinkelammert.

> Ahora Lenin interpreta esta revolución de manera diferente. Este concepto de la relación teoría-práctica es el que continúa vigente hasta la actualidad en la Unión Soviética. El reconocimiento de que una sociedad socialista no es capaz de superar las leyes objetivas de la realidad tuvo como consecuencia la adaptación a estas leyes. Relación teoría-práctica, según Lenin, describe el proceso mediante la imposición y reconocimiento de estas leyes objetivas de la realidad, con lo cual durante su realización la teoría se vio obligada a llevar a cabo nuevas rectificaciones. Práctica ya no significa, de acuerdo con Marx, transformar mediante el acto revolucionario una falsa realidad en una verdadera, sino que la práctica es ahora una realidad en sí, que utiliza las leyes objetivas de la realidad, mientras que la teoría pone a su disposición los conocimientos para poder utilizar estas leyes [...] Es actualmente el concepto dominante de la ideología soviética [...][97]

La "extrapolación" del concepto límite como meta de un proceso tecnológico ilimitado es lo que define la ideología "soviética". Ahora bien, todo el análisis lleva a Hinkelammert a advertir que "si la ideología tecnocrática soviética es una conciencia falsa, la ideología de la tecnocracia capitalista es la conciencia falsa de una conciencia falsa". Por eso la realidad de los países capitalistas modernos no puede presentarse como

[96] *Ibidem,* p. 99.
[97] *Ibidem,* p. 108, nota 191.

una meta por realizar por los países subdesarrollados. Parece, más bien, una "frustración de la historia". En cambio, la sociedad socialista, según este autor, puede introducir en ella la racionalidad y mejorarse en el sentido de "democratizarse".

A continuación Hinkelammert desarrolla su propuesta de teoría de clases para analizar la sociedad socialista. No cabe detenerse en el detalle de este punto que es uno de los fundamentales de Hinkelammert, porque, en realidad, no ha sido retomado por la elaboración posterior del pensamiento filosófico y teológico, que es lo que interesa. Simplemente hay que indicar que el autor cuestiona la validez del "centralismo democrático" como principio rector de la sociedad socialista.

"Metodología científica y dialéctica de la historia"

Ésta es la última parte de la obra de Franz Hinkelammert que se viene comentando. Es quizá la parte donde se podrá vislumbrar más claramente el sentido de su esfuerzo. A riesgo de reiterar lo ya dicho se debe subrayar que la intención no es realizar una tarea crítica de esta obra, sino más bien exponer algunas de sus articulaciones centrales para poder comprender mejor otras concepciones que en alguna medida le son deudoras.

La "lógica dialéctica" debe reencontrar de alguna manera, piensa nuestro autor, la convergencia tan cara al "racionalismo iluminista" del "análisis funcional" con el "plano de los valores". Aun cuando no se tenga conciencia de ello, en ciencia social se trabaja siempre con una determinada lógica "dialéctica" que tiene, en principio, dos pasos. Por una parte la consideración de la totalidad social y por otra la introducción del concepto límite.

Si se toman en cuenta los dos tipos de estructuración de lo social, la "espontánea" y la "institucional", debe concluirse que la especificidad del segundo tipo está dada por su función "represiva" del "orden espontáneo". Este razonamiento permite a Hinkelammert atribuir a Marx el descubrimiento de una "lógi-

ca trascendental" por la cual sería pensable un progresivo avance del orden "institucional" hacia el orden "espontáneo". Estos acercamientos sucesivos estarían indicando la presencia de una "dialéctica histórica" operante.

Es importante entender el sentido que da Hinkelammert a las "coordenadas de tiempo/espacio" para poder avanzar en la exposición de su pensamiento. La clave de distinción entre el orden del "tiempo/espacio real" y el orden del "tiempo/espacio trascendental" es el tipo de modelo. El modelo de "adaptación sucesiva" indica que la ciencia social se está construyendo en el "tiempo/espacio real" y la introducción de modelos de "adaptación simultánea" que se está trabajando en el "tiempo/espacio trascendental". Los "modelos circulares del funcionamiento perfecto" y los que aplican la "cláusula *ceteris paribus*" son dos formas, no exclusivas, de modelos en "tiempo/espacio trascendental". El modelo de "tiempo/espacio trascendental" es el del orden espontáneo o expresa ese orden.

Por estar operante en Marx un modelo de "tiempo/espacio trascendental" (el modelo del Robinson) éste puede concebir el contenido de la estructura como la "estructura misma que se trasciende". Al no captar esto, Althusser es incapaz de explicar el paso del "humanismo filosófico" del joven Marx al "humanismo científico estructural" de la madurez.

A partir de esta distinción entre dos órdenes de tiempo/espacio es posible redefinir el concepto de "falsa conciencia" y entenderla como una "conciencia que interpreta la estructura como herramienta indispensable para el acercamiento a cualquier concepto del tiempo/espacio trascendental". También a partir de esta distinción Hinkelammert puede postular la necesidad de una metodología triangular para las sociedades capitalistas y poscapitalistas que sólo podría ser invalidada de demostrarse:

> 1. que los modelos de tiempo/espacio trascendental son evitables para la explicación del objeto de la ciencia social [...] 2. que el concepto del orden espontáneo no está implícito en los modelos

> del tiempo/espacio trascendental [...] 3. que el proceso de institucionalización no es la realización del equilibrio del tiempo/espacio trascendental sino a través del desequilibrio real.[98]

Cada "modo de producción" tiene como *"constituens"* una cierta "ética", que sólo puede variar cuando el "modo" varía. Esta "ética" es siempre la de la clase dominante, y expresa la "estructura de primer grado". La necesidad del cambio de esa "ética" sólo puede advenir de una "conciencia de liberación". El antecedente de esta "conciencia de liberación" está en las "profecías hebreas" y "cristiana". Hay que saber distinguir con cierto detalle los distintos momentos de esta "conciencia" hasta su arribo a la "conciencia de clase". Las "profecías hebraicas" proporcionan la "imagen de un proceso de liberación", pero lo hacen depender de un poder "exterior" y dividen su supuesto, un *"continuum",* en "antes" y "después" del Mesías. Se cae en un cierto *"impasse"* al criticar las injusticias vigentes enfrentándolas con una imagen casi onírica del mundo nuevo. En ese momento se produce la "profecía cristiana" en la que, partiendo de un *"discontinuum"* histórico, es posible vivir la muerte y resurrección de Cristo como uua "anticipación" del mundo justo. En la "cristiandad" medieval se puede leer el "grado más alto posible de la reflexión inconsciente de la contradicción inherente a la sociedad tradicional". Se reconoce la "desigualdad formal" en este mundo y se proyecta a un mundo "post-mortem" una sociedad ideal justamente "inversa" a la presente. Aceptar ésta tal como es, constituye el requisito para alcanzar la otra. Se concibe una "no factibilidad" histórica acá derivada de la idea de "paraíso perdido". Hay en esta "cristiandad" un verdadero "desdoblamiento" entre muudo "real" y mundo "ideal". Este pensamiento es la ideología de la clase dominante. Las clases dominadas, iniciando un proceso hacia la toma de "conciencia de clase", derivan a las "herejías".

Vale la pena consignar aquí que Hinkelammert utiliza la

[98] *Ibidem,* p. 205.

noción de "conciencia falsa" para las "reflexiones teóricas incoherentes surgidas a partir del nacimiento del modo de producción moderno" y reserva la noción de "reflexión no consciente" para la sociedad tradicional.[99]

Hinkelammert cree que el movimiento revolucionario ha perdido su "mística". Esta pérdida de "mística" lo ha llevado a una "mística ambigua" en la cual se pretende substituir la sociedad "sin clases" por la "independencia nacional". Esta pérdida de mística llevó en los países centrales al surgimiento del "fascismo" que debe ser comparado con el "conservadurismo", pero recordando que es el "único pensamiento esencialmente anticristiano de la historia".[100] En uno de sus casos especiales, el fascismo "racista" (nazismo alemán), se puede encontrar una línea de relación con el antisemitismo de la cristiandad. De todos modos, lo interesante es que este "mito" renueva la tercera edad de Joaquín de Fiore como "Tercer Reich" o milenarismo realizado. La enseñanza es que no puede superarse la contradicción desde un plano puramente "económico" al modo del marxismo, sino que hay que tomar en consideración la necesaria toma de "conciencia". No es un problema de "agitación económica nacida de la miseria existente en el subdesarrollo", sino una conversión de esa conciencia de miseria en "conciencia de clase", y, por tanto, en "problema ideológico". No se trata de realizar un "tercer camino", sino de profundizar en una línea agotada por la carencia de "mística". Hay una negatividad necesaria de la que se debe tomar conciencia, porque se produce una "cierta paradoja en toda esta concepción de la liberación, la cual, sin embargo, expresa una paradoja de la propia realidad. Sólo declarando imposible la sociedad sin clases llega a tener sentido la lucha contra la sociedad de clases".[101]

Esta "liberación" debe realizarse en función de la "soberanía popular" y ésta no tiene otra forma de expresión que el

[99] *Ibidem,* p. 263.
[100] *Ibidem,* p. 272.
[101] *Ibidem,* p. 289.

"voto". Así, la "lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental".[102]

Esta tesis de la "no factibilidad trascendental" funciona como punto de partida para un continuo esfuerzo por el mejoramiento de la vida humana, hasta que se produzca un "salto dialéctico" por el cual el orden "espontáneo" se dé sin ningún tipo de trabas. Pero este "salto" escapa a la decisión humana.

La "toma de conciencia trascendental" es un "criterio" de evaluación de cualquier momento histórico concreto. A partir de esta "conciencia" es posible aplicar una "lógica dialéctica" que ubique coherentemente el análisis de las estructuras en las coordenadas del tiempo/espacio. Pero como las teorías científicas implican una escala valorativa debe hablarse de una "ética científica" que el científico no puede ignorar aunque en cuanto hombre sea libre de aceptarla o no. La aceptación de esta "ética" implica "ponerse en el sentido de la historia" y este sentido está dado por la posición de "clase dominada". Incluso esta "ética" puede fundarse en un "juicio ontológico" que aumenta su coherencia. Este juicio puede formularse así: "existirá la liberación definitiva de la humanidad". Y aun cuando este juicio no pueda deducirse de la objetividad científica es perfectamente "racional" y puede dar origen a una "metafísica racional" que, aunque "tautológica" y mediada por la "fe", daría mayor coherencia a la opción. Este "juicio ontológico" implica los tres postulados kantianos de la "libertad trascendental del hombre", la "inmortalidad" y la "existencia de Dios". En tanto que la "no factibilidad" es una barrera para la realización de la "esencia" humana, debe esperarse como necesario este "salto" cualitativo. Para evitar los riesgos del "tecnocratismo" en que recaen Bloch y Teilhard de Chardin hay que incluir dos condiciones de este salto: *1)* la "madurez" de los tiempos y *2)* "Cristo" en tanto "hijo del Hombre".

[102] *Ibidem,* p. 291.

Esto llevará a una reformulación más auténtica de la relación entre cristianos y marxistas. Porque el marxismo es un ateísmo que no alcanza una "lógica metafísica" de su praxis. Por su parte, el "cristianismo de la liberación" se identifica con el "humanismo de liberación". Para terminar se recoge un último texto de Hinkelammert donde presenta al "cristianismo" como "síntesis universal" posibilitante, a su juicio, de una especie de revolución permanente.

> Al comienzo de este capítulo habíamos distinguido tres planos distintos de la reflexión sobre la sociedad: *1)* el plano de la objetividad científica; *2)* el plano de la constitución de una ética racional de liberación, y *3)* el plano de la metafísica de la historia. Podemos ahora pasar de nuevo por estos tres planos para establecer sus relaciones mutuas.
>
> *1.* La objetividad científica descansa en último término en la coherencia dialéctica de la teoría [...].
>
> *2.* A partir de la objetividad científica basada en la coherencia dialéctica, cabe la constitución de una ética racional implícita en aquélla. Se constitnye por un juicio de valor que no es reducible a la deducción científica. Esta ética constituye un humanismo científico, base de la praxis revolucionaria [...].
>
> *3.* El juicio ontológico constituye la metafísica de la historia implícita en la objetividad científica [...] En este plano [el del salto hacia el orden espontáneo], la praxis revolucionaria puede buscar su interpretación en dos salidas claramente definidas. La primera sería la interpretación atea que confía en la inmanencia del progreso técnico-económico para prodncir el salto cualitativo definitivo con el peligro de caer en la infinitud negativa. Se vuelve entonces contradictoria. La segunda salida suple la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado por la revelación del misterio, interpretando el progreso como el fenómeno dentro del cual la lucha por la liberación produce la madurez de los tiempos que permite la revelación total del misterio y con eso el salto hacia la sociedad definitiva. En ese

punto el humanismo de liberación se convierte en cristianismo de liberación.[103]

Los elementos principales de la obra de Franz Hinkelammert que serán posteriormente retomados de una u otra forma podrían ser enunciados como sigue:

- Su noción de "ideología", que atribuye a Marx, entendida como verdad oculta o escamoteada a una "falsa conciencia". Esta verdad deberá ser realizada por la "praxis", que es un habérselas con los "valores" de una determinada estructura histórica. Por tanto, la "verdad" de una época estará presente en la época posterior, en la medida en que esta última realice sus sueños.
- La importancia atribuida a Bloch como filósofo que permitiría un diálogo más riguroso entre marxistas y cristianos, diálogo articulado sobre la noción de "utopía" en tanto "concepto límite" absolutamente "no factible", que implica un "salto trascendental" desde la "institucionalidad" hacia el "orden espontáneo".
- La "ambigüedad" que implica en los países subdesarrollados reemplazar la meta de la "sociedad sin clases" por la "independencia nacional".
- El énfasis colocado en la aplicación de la "teoría de clases" a las sociedades capitalistas y poscapitalistas, evitando siempre la postulación de un presunto "tercer camino" inexistente.
- La revaloración de la metodología de Marx, que le permite descubrir una "razón dialéctica" en el seno de la "razón analítica". Esta "razón dialéctica" se manifiesta como "dialéctica trascendental" en la medida que el contenido de la estructura es su mismo trascenderse.
- La necesidad imperiosa de aceptar como inherente al en-

[103] *Ibidem,* pp. 304-305.

foque científico una "ética científica", desde el momento que todo "modelo" incluye una jerarquía de valores.

- La posibilidad de alcanzar la mayor coherencia racional a través de la aceptación de un "juicio ontológico" que funda una "metafísica racional". Esta metafísica es un "humanismo" garantizado por el "misterio", en la medida en que se identifica con el "cristianismo de liberación".
- Hay una preocupación permanente en Hinkelammert que puede desdoblarse en dos aspectos. El primero es "político": ¿cómo garantizar la no "burocratización", la no "ideologización" de la revolución? El segundo hace referencia a una "filosofía de la historia" y es la consideración del "fin final" de la humanidad.

Indicaciones programáticas

Se utiliza el término "fuente" en el sentido de textos o discursos complementarios. Es importante detectar a partir de qué configuración conceptual un autor lee a otros o elabora su propio discurso. No se trata de que un texto provenga de otro en una relación mecánica o lineal, sino, más bien, de una especie de diálogo o influencia intertextual. Mediatizado por las ideologías de quienes los formulan. Hay ciertas obras, como la de Hinkelammert que se ha descrito, que encuadran un cierto ámbito de problemas que queda supuesto para pensadores cercanos. Lo mismo se verá en el caso de Marcuse y otros.

Para cerrar este capítulo es necesario considerar algunos puntos importantes relativos a la "teoría de la dependencia".[104] Respecto de ciertas "opiniones" en boga, hay que decir que son falsas. Es falso pensar que "dependencia" es un sinónimo precavido de "imperialismo". Tampoco se trata de una "perspecti-

[104] *Cf.* Carlos María Vilas, *Derecho y Estado en una economía dependiente*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, esp. pp. 71 y siguientes.

va", según la cual la situación económica-social encarada desde los países centrales se encuadra en una conceptualización "imperialista" y desde los países periféricos se conceptualiza como "dependencia". Desde un punto de vista epistemológico es falso afirmar que se trata de una "teoría". Hay *situaciones* de dependencia, pero no una "teoría" de la dependencia. No es una "explicación" para nada, sino una *situación a explicar.* Cuando se habla de dependencia se habla de modalidades de inserción de ciertas sociedades en el sistema imperialista. La dominación imperialista queda, a su vez, acotada en el marco del fenómeno imperialista, que es una determinada etapa del desarrollo de las relaciones capitalistas de producción: la etapa del capital monopolista.

Se queda en condiciones de presentar así mi hipótesis de lectura que se contrastará en los capítulos siguientes. La literatura "dependentista" ha sido asumida en su "imagen de divulgación" como una "doctrina", a pesar de ser denominada "teoría" de la dependencia. Se entiende "doctrina" como conjunto de proposiciones articuladas con un cierto grado de coherencia interna, que es incorporado en bloque como supuesto o antecedente de otro conjunto de proposiciones derivadas. Esta incorporación es acrítica y, por ende, incluye la función ideológica de ese discurso sin decodificar. No sería ése el caso si una "teoría" o discurso en función científica fuera incorporado por otra "teoría". Este proceso estaría sujeto a verificación textual posterior, por una actitud crítica que buscaría las huellas de esa criticidad en el tránsito de un discurso a otro.

III. *"Teología de la liberación": hacia una hermenéutica co-creadora y co-redentora*

Utopía: movilización y desafío

En este capítulo se consideran algunos conceptos fundamentales utilizados por la "teología de la liberación", pasando revista a ciertos textos que parecen especialmente significativos.

La teología de la liberación latinoamericana puede ser vista como un paso o etapa en el camino de los cristianos hacia su reconciliación con el mundo y la historia, nuestro mundo y nuestra historia, asumiendo sus culpas y criticándolas, en tanto ser cristiano implica cargar con una tradición de conquista y explotación en América, avanzando hacia un compromiso auténticamente revolucionario.

Ya se ha señalado que quizá la mayor dificultad con que se encuentren estos teólogos a nivel teorético, sea el problema de la *trascendencia,* que suele funcionar en la teología tradicional o académica como una evasión o escape frente al acoso histórico-político concreto.[1]

[1] "La necesidad de que el hombre alcance su propia humanidad en su propio hacerse, en el trabajo no alienado, desplaza sin duda la necesidad metafísica de interrogar por el ser y sobre todo inhibe ese preguntar en la medida que por su vía se corre el riesgo de deteriorar aquel imperativo de liberación. Desde ese imperativo se deberá rever el problema de la trascendencia. En este sentido, la asunción de la 'muerte de Dios', dentro del pensamiento teológico y en particular dentro de nuestra teología latinoamericana de la liberación, es una respuesta al problema de la determinación de nuevas categorías de integración y tiene la pesada tarea de encontrar el modo de asumir para el hombre creyente, la historia del hacerse y del gestarse sumándose con ello al vasto movimiento de liberación de los pue-

Hay en esta teología un intento marcado por revalorar y recuperar la historia una, la historia humana, del reino de este mundo, único lugar donde puede construirse la ciudad de Dios.

Como suele ocurrir, la literatura latinoamericana se adelantó en esto a la teología. Es, en parte, el caso de César Vallejo, oportunamente citado por Gustavo Gutiérrez. Considérese el siguiente fragmento de Alejo Carpentier que expresa bien esta actitud:

> Ti Noel "era un cuerpo de carne transcurrida". Y comprendía, ahora, que el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse Tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo.[2]

La Tarea de que habla el novelista cubano es una actividad claramente utópica. Se trata de la construcción de un plus, de un más allá que debe ubicarse más acá. Por tanto, de una trascendencia histórica y temporal. Recuperando y retocando elaboraciones anteriores y de otros contextos, la teología de la liberación va a replantear en este estricto sentido las cuestiones

blos" (Arturo Roig, "Función actual de la filosofía en América Latina", ponencia al Congreso de Morelia ya citada).

[2] Alejo Carpentier, *El Reino de este Mundo* (1949), 3ª ed., Seix Barral, Barcelona, 1972, Biblioteca Breve de Bolsillo, 26, pp. 143-144.

relativas a la utopía, a la escatología y a la unidad de la historia. Su preocupación antropológica es manifiesta y se da inmersa en una praxis de transformación más o menos radical, efecto de una situación intolerable.

No está de más consignar, y subrayarlo desde ahora, que se encuentra palpitando en la mayoría de los textos de estos teólogos una inmensa fe. Una fe redefinida, que opera como motor de la reflexión y praxis de muchos cristianos. Una fe que es capaz de impresionar y servir de testimonio ante los que no la tienen. Esta adhesión al misterio (en tanto hermanos, Cristo y Dios) podría ser uno de los aportes más fecundos de esta teología. Con todos sus riesgos, aproximaciones y errores, los cristianos, sin dejar de serlo o –para hablar en el espíritu de esta teología– reaprendiendo a serlo, se pliegan activamente a la transformación humanizadora del mundo.

La necesidad e importancia de este análisis de la teología están dadas, no solamente por la influencia explícita y reconocida de la teología de la liberación sobre ciertos sectores de la filosofía de la liberación, sino por la atención que necesariamente ha de prestarse a todo tipo de modificaciones de lo real. Fidel Castro expresaba esta actitud con toda claridad en términos que vale la pena recordar.

> Es incuestionable que estamos ante hechos nuevos, ante fenómenos nuevos; es incuestionable que los revolucionarios, los que nos consideramos revolucionarios, y dentro de los que nos consideramos revolucionarios los que nos consideramos marxistas-leninistas, estamos en la obligación de analizar estos fenómenos nuevos. Porque no puede haber nada más antimarxista que la petrificación de las ideas. Y hay ideas que incluso se esgrimen en nombre del marxismo que parecen verdaderos fósiles.
>
> Tuvo el marxismo geniales pensadores: Carlos Marx, Federico Engels, Lenin, para hablar de sus principales fundadores. Pero necesita el marxismo desarrollarse, salir de cierto anquilosamien-

> to, interpretar con sentido objetivo y científico las realidades de hoy, comportarse como una fuerza revolucionaria y no como una Iglesia seudorrevolucionaria.
>
> Éstas son las paradojas de la historia. ¿Cómo, cuando vemos a sectores del clero devenir en fuerzas revolucionarias, vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo deviniendo en fuerzas eclesiásticas?[3]

También tiene importancia este análisis porque lo cristiano es un componente importante de la cultura latinoamericana. Tan importante que integra incluso el reservorio de la izquierda y la condiciona, casi siempre inconscientemente, en sus pasos y decisiones. Un análisis purificador en este sentido es imprescindible, so pena de seguir actuando, aun sin saberlo, con esquemitas moralizantes de la realidad.

En los cristianos latinoamericanos sus limitaciones para asumir y enfrentar sin mixtificaciones la historia presente, producto de una larga tradición domesticadora, operan como

[3] Fidel Castro, "Discurso de clausura del Congreso Cultural de La Habana", teatro "Chaplin", viernes 12 de enero de 1968, cit. por Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina* (1969), trad. varios, 2ª ed., Siglo XXI, México, 1972, p. 194. Es la oportunidad de señalar que este trabajo de Gheerbrant proporciona una valiosa recopilación de documentos y testimonios de la vida del cristianismo latinoamericano en la década de los 60. Pero la visión que brinda es un poco ilusoria. La "subversión" cristiana aparece con un peso, una fuerza y una organización de subida eficacia. Esta visión, sin duda alimentada por ciertos sectores de las clases dominantes, no responde a los tanteos y balbuceos, muchas veces inconexos, del "compromiso" cristiano en nuestra América. Por ello conviene trasladar al condicional, al plano virtual, textos demasiado afirmativos como el que se transcribe a continuación para simple muestra: "Existe en la América Latina una 'subversión' que no está a las órdenes ni de Pekín, ni de Moscú, ni de La Habana, y que se inspira en el Evangelio más que en cualquier ideología. Para los gobiernos y sus amos, parece estar en vías de convertirse en la más peligrosa de las 'subversiones', porque podría aprovechar el formidable apoyo logístico de la Iglesia institucional para movilizar en todo el continente la Internacional de la miseria y lanzarla contra la 'Internacional del dinero' denunciada por Pablo VI después de Pío XI" (p. 11).

"bloqueos" muy difíciles de superar.[4] El "desbloqueo"[5] no podrá venir sólo de un esfuerzo voluntarista, de una pretendida "opción",[6] de un trabajo intelectual o de un compromiso en la praxis. Todo esto es indispensable, pero no suficiente. Sólo la asunción humilde de ser *uno más* en la vivencia de experiencias nuevas y transformadora irá limando estas trabas. Habrá que madurar, especialmente en aquellos aspectos en que más ha hincado sus dientes la domesticación. Es el caso de la dimensión política. Es notable la *ingenuidad* con que suelen actuar los cristianos en este campo e incluso tematizarlo. Sin duda, estas generalizaciones que aquí se desgranan aportan muy poco y sólo sirven para crear resquemores, especialmente en aquellos que creen haber superado o que han efectivamente superado este aspecto. Con todo, la intención que anima este discurso es ir delimitando un área de consideración.

El compromiso de grupos cristianos con un proceso de transformación estructural de nuestros países latinoamericanos hizo estallar dos vías ya tradicionales que canalizaban su

[4] *Cf.* Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación; ensayo teológico desde la América dependiente,* Sígueme, Salamanca, 1973, 271 pp. A lo largo de toda la obra Assmann hace referencia a estos "bloqueos". Por dar dos jemplos: "[…] a nivel del cristianismo sociológico, los bloqueos tienen anclajes profundos y arraigos estructurales" (p. 144); el compromiso de los cristianos por la liberación "se contrapone a un otro hecho 'mayor' todavía: el del bloqueo de los mejores dinamismos del cristianismo en las estructuras mentales y éticas de la mayoría numérica de los cristianos" (p. 151).

[5] "Y en este amplio contexto de la movilización del pueblo [más concretamente del pueblo chileno], donde no sólo cuentan las nuevas estructuras materiales de la conciencia, siendo aun éstas siempre inconclusas, sino que cuenta igualmente el desbloqueo de las resistencias a incorporarse a lo nuevo […]" (el mismo Assmann, *op. cit.,* p. 171).

[6] "Porque de hecho en Latinoamérica estamos dando un paso o varios pasos ulteriores: tenemos clara conciencia de la opción ético-política implicada en la elección de un instrumental socio-analítico; avanzando más todavía, no rehuimos el paso ideológico que entraña la opción preferencial por tal o cual tesis política" *(ibidem,* p. 118). Más sobre la opción en pp. 122, 141 y 172. Peligros de la opción no asumida, en p. 124. Criterios para la opción, en p. 224. Actitud crítica desde la filosofía a las ciencias sociales, p. 105.

actividad política. Por una parte, el apostolado de los laicos a través de la Acción Católica (AC) y todas sus ramas y variantes y, por otra, la Democracia Cristiana (DC) como participación de los cristianos en la partidocracia liberal. Ambas vías tuvieron su origen en este siglo y alcanzaron su mayor esplendor aproximadamente en las décadas de los años 30 y 60, respectivamente. Ambas vías han quedado desautorizadas y deslegitimadas a esta altura de los acontecimientos, y los fundamentos teóricos de esta invalidación pueden encontrarse más o menos explicitados en la teología de la liberación. Esta constatación no implica, en modo alguno, negar la importancia de ambas vías en la formación, capacitación, integración y lanzamiento de élites cristianas a la palestra política en Latinoamérica. Simplemente se trata de constatar su agotamiento.

En la primera de estas vías, la AC, hubo que hacer un tremendo esfuerzo para evitar considerar lo político a través de la categoría "mundo" de la teología tradicional, como el reino del pecado, de la corrupción, aquello de lo que más vale permanecer alejado para no corromperse ni contaminarse, evitando la tentación y las ocasiones de pecado. Esta consideración, junto con la represión sexual, mantuvo con trabajo a esta vía durante años. La otra, la DC, tuvo que lidiar contra la limitación que implicaba pretender intervenir decisivamente en política esgrimiendo principios morales y textos de Jacques Maritain, cayendo muchas veces en una moralina poco eficaz. Casi a caballo, como bisagra entre ambas vías, se pueden detectar dos fuertes oleadas que polarizan la inquietud en sendos aspectos. La primera da prioridad a la "cuestión social". Sus integrantes se sienten impresionados por la pobreza, miseria, mortalidad infantil, analfabetismo, marginación, etc., de sus prójimos. La segunda pone mayor énfasis en la participación política, en la intervención política. Casi se trata de dos movimientos ideológico-generacionales en las élites cristianas de los últimos 20 años.

En lo intraeclesiástico, el Concilio Vaticano II hace estallar

las tensiones reprimidas. La *Populorum Progressio,* el compromiso guerrillero y el martirio de Camilo Torres, por fin Medellín (1968). A estas alturas ya muchos cristianos, laicos o sacerdotes, estaban caminando a pasos firmes hacia su radicalización.[7] El precio por pagar será muy alto porque, indudablemente, los años de seminario no son buena escuela para la práctica política. Perspicazmente lo señalaba Héctor Borrat:

> La Iglesia va a pagar un precio muy oneroso por el noviciado revolucionario de algunos de sus miembros [...] Fácil es prever que durante los 70, ningún grupo social aparecerá tan expuesto como la Iglesia a los mecanismos represivos. Pocos, tan ingenuamente empecinados como ciertos grupos de vanguardia dentro de ella en publicitar su condición "subversiva", en profesar la violencia antes de ejercerla, en entregarse gratis a sus adversarios políticos.[8]

Estas palabras, que parecían cargadas de humor en los momentos inmediatos a su pronunciación, resultaron sangrientamente proféticas en la presente década.

En Argentina el proceso adquiere caracteres especiales. Más adelante se analizará esta situación con cierto detenimiento. Por ahora, basta señalar que tuvo amplia repercusión el movimiento dedicado a difundir el pensamiento de la *Populorum Progressio* protagonizado por sectores gremiales y sacerdotales cercanos a la "CGT de los argentinos" de Raimundo Ongaro. Su líder, el entonces obispo de Avellaneda –zona de fuerte concentración industrial–, Mons. Jerónimo Podestá, fue acorralado por las estructuras de dominio eclesial. También el documento de los "Obispos del Tercer Mundo" tuvo fuerte

[7] Aparte del libro de Gheerbrant ya citado, pueden consultarse testimonios y documentos de este periodo en la selección *Iglesia latinoamericana, ¿protesta o profecía?,* Avellaneda, Búsqueda, 1969, 462 páginas.

[8] Cit. por Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación; perspectivas,* Editorial Universitaria, Lima (CEP, 3), 1971, p. 173, nota 10.

efecto en Argentina y muy especialmente la prédica y la figura de Dom Helder Cámara, obispo de Olinda y Recife, en Brasil.

Ahora bien, toda esta práctica requería una elaboración teórica que, si bien se iba dando, reclamaba más coherencia. Refiriéndose a la relación entre estos cristianos radicalizados y la teología de que disponen, afirma taxativamente Gutiérrez:

> Si no siempre saben expresar en términos apropiados las motivaciones profundas de su compromiso, es porque la teología que recibieron –y que comparten con otros cristianos– no ha forjado las categorías necesarias para traducir esa opción que busca situarse en forma creadora frente a las nuevas exigencias del Evangelio y del pueblo expoliado y oprimido de este subcontinente.[9]

Esta carencia, este déficit teológico es lo que va a tratar de cubrir la teología de la liberación, elaborando una reflexión desde la praxis misma de liberación iniciada por estos cristianos. Y... llega el punto de fusión. La teología latinoamericana encuentra en la "teoría" de la dependencia el instrumental conceptual que requería para llegar a lo real y revisarlo. La crítica al modelo desarrollista es uno de los puntos en común más firmes y en relación con él se puede establecer una clara voluntad de ruptura. El encuentro con la sociología y la economía de la dependencia sirvió para desprenderse un tanto de la tutela de la filosofía que como *ancilla* había condicionado en gran medida la reflexión teológica.[10] Pero el *divortium aquarum* sigue siendo en teología, como en otros campos, la incorporación o no del marxismo y del análisis de clase. En este sentido, es un grave error de análisis considerar a la teología de la

[9] *Ibidem*, p. 253.

[10] "Como es sabido, la tentación totalizadora del universo de comprensión teológica llevó a los teólogos a privilegiar el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales [...] Eso no implica para nada un rechazo de la filosofía en sí. Implica simplemente la exigencia de las mediaciones necesarias del pensar filosófico" (Assmann, *op. cit.*, pp. 105-106).

liberación como formando un todo homogéneo. En otras palabras, no todo lo que se publica y publicó autodenominándose "de la liberación", comparte las mismas posiciones, especialmente en lo que hace a este punto de la relación con el marxismo. Hay una clara variante "tercerista",[11] populista y anticlasista, que se desarrolla sobre todo en Argentina. A sus ambigüedades ya se hará referencia más adelante. Lo importante es destacar la total incomprensión de este fenómeno que evidencian ciertos escritos claramente difamatorios.[12] La presunta redactora (!?) del primero de los escritos que se indica en la última nota, no ha leído siquiera con un poco de atención los principales textos de esta corriente y su objetivo es claramente denigratorio en un estilo panfletario, cargado de imputaciones ideológicas propias del terrorismo intelectual y de la intransigencia dogmática. No hay, por tanto, en sus páginas la menor intención de comprender el fenómeno de la teología de la liberación, sólo designarlo como un fenómeno negativo, malo, tabú, el "diablo encarnado". En el segundo trabajo que se cita, simplemente se pone en juego un arsenal conceptual para desacreditar, presuntamente desde una pretendida ortodoxia conceptual y categorial, ciertos intentos de "infiltración" de proyectos ajenos a la fe católica.[13] Ambos enfoques, muy limitados por su encua-

[11] *Cf.* Assmann, *op. cit.*, pp. 110, 123, 173, 185 y 199.

[12] Lamentablemente he perdido el texto de referencia. Es un texto distribuido en Argentina por las embajadas y consulados chilenos, firmado por una mujer. La actitud permanente del texto es de ataque a la teología chilena de la liberación, especialmente a algunos de sus teólogos como Gonzalo Arroyo. El segundo texto es de Francisco García Bazán, "Crisis de la fe y eclipse del lenguaje de la fe", *Revista Bíblica,* año 37, núm. 156 (Buenos Aires, 1975/2), pp. 129-138.

[13] "No faltan tampoco los cristianos que han arremetido contra una teología que durante años se enseñó en seminarios y facultades eclesiásticos y que hoy día ha dado los resultados de incultura, de desorientación y de dogmatismo teológico, que cualquier laico de formación mediana advierte a la lejanía. Esto ha traído aparejado para la Iglesia el desolador panorama que nos depara en la actualidad y ha dado lugar a la intrusión de proyectos de reflexión teológica ajenos a su espíritu y que han creado la subsiguiente conmoción en la grey católica, descarriada como muchos de

dre ideológico y político, impiden siquiera atisbar conceptos e intuiciones fundamentales de la teología de la liberación.

Entre las "fuentes" de esta teología se podrían localizar muchas. Baste señalar que los mejores, los más capacitados y formados en famosos centros mundiales de estudios filosóficos y teológicos, se han plegado a esta corriente. Sin duda, la teología política, la teología de la esperanza y otras corrientes europeas han tenido su influjo,[14] que debe ser muy matizado en consideración a la misma urgencia de la praxis y de la situacionalidad histórica del continente.

En el año de 1971 aparece el libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación.*[15] En él cuajan, por vez primera con cierta sistematicidad, las propuestas de esta "nueva" teología latinoamericana.

La obra de Gutiérrez aparece como una completa enciclopedia de temas y aspectos a considerar por una nueva teología reclamada y exigida por la praxis misma de los cristianos latinoamericanos. Una teología viva que debe dar cuenta de las posiciones frente a las cuales surge, o gracias a la crítica de las cuales surge, de sus principales problemas, de líneas de desarrollo ulterior posibles. En suma, el libro de Gutiérrez presenta el *status quaestionis* de la teología latinoamericana a inicios de la década de los 70. Es sin duda una reflexión que viene después. Después del compromiso político, decidido muchas veces, ambiguo otras, de muchos cristianos en pro del cambio de estructuras de nuestro subcontinente.

> La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después,* es acto

sus pastores, pero, en este caso, por espíritu de fidelidad" (García Bazán, *op. cit.,* pp. 136-137).

[14] *Cf.* Assmann, *op. cit.,* pp. 15-26.

[15] Para estudios y traducciones de este libro *cf.* Matías Preiswerk, *La théologie de la liberation de Gustavo Gutiérrez; une théologie contextuelle latino-américaine,* Mémoire de licence de dogmatique, Université de Lausanne, Faculté de théologie, febrero de 1975, 72 pp. mimeografiadas.

> segundo. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo. La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella; debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando el actuar de la comunidad cristiana.[16]

No sólo viene después del compromiso político, sino que es reflexión sobre la actividad pastoral de la Iglesia. Labor pastoral como la que desarrolla desde hace muchos años un Leónidas Proaño en Chimborazo.[17] Pero es una reflexión que también quiere ser profética. Quiere ayudar a profundizar ese compromiso revolucionario proporcionando categorías teológicas que hagan inteligible en mayor medida esa praxis y le proporcionen mayores niveles de criticidad y eficacia.

> Este tipo de teología que parte de la atención a una problemática peculiar nos dará, tal vez –supone Gutiérrez–, por una vía modesta, pero sólida y permanente, la *teología en perspectiva latinoamericana* que se desea y necesita. Y esto último no por un frívolo prurito de originalidad, sino por un elemental sentido de eficacia histórica, y también –¿por qué no decirlo?– por la voluntad de contribuir a la vida y reflexión de la comunidad cristiana universal. Pero para ello, ese anhelo de universalidad –así como el aporte de la comunidad cristiana tomada en su conjunto– debe estar presente desde el inicio. Concretar ese anhelo sería superar una obra particular –provinciana y chauvinista– y hacer algo *singular,* propio y universal al mismo tiempo, y, por lo tanto, fecundo.[18]

[16] Gutiérrez, *op. cit.,* pp. 28-29.

[17] Una interesante introducción a la obra pastoral de Mons. Leónidas Proaño en varios autores, *Monseñor Leónidas Proaño –hacia una Iglesia liberadora–* (DECIR, 6). Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, s. f., 93 pp. También su ponencia en la Segunda Convención Nacional de Presbíteros, "La Iglesia ecuatoriana y el orden establecido", *Mensajero,* Quito, mayo de 1971, pp. 9-15.

[18] Gutiérrez, *op. cit.,* p. 32.

La universalidad, el aporte fecundo, sólo puede provenir de la obra concreta, singular, que parte del enfrentamiento con la problemática latinoamericana contemporánea.

Este discurso teológico de Gutiérrez no quiere descuidar el nivel de la praxis y para ello analiza con rigor las principales propuestas analíticas de la "teoría" de la dependencia. Claramente establece a la "liberación", en que se inscribe la teología, como la alternativa a esa situación de dependencia. "Dependencia y liberación son términos correlativos."[19] El caso de Gutiérrez es un caso especial en este sentido. No parte de divulgaciones de la "teoría" de la dependencia, sino que realiza un análisis de algunos textos principales. No todos los teólogos de la liberación han tenido esa apertura a la sociología y a la economía, aun cuando la declamaran. El análisis que posteriormente se realiza del encuentro de El Escorial, dará fundamento explícito a esta afirmación.

Se han señalado algunos de los antecedentes de la teología de la liberación. La praxis revolucionaria de grupos cada vez más numerosos de cristianos, la "teoría" de la dependencia. En el ámbito eclesial el Concilio Vaticano II, la *Populorum Progressio* y el encuentro de Medellín son otros tantos hitos que conducen y movilizan este discurso. En la interpretación bíblica influyen los trabajos de Von Rad sobre el Antiguo Testamento y muy especialmente la meditación sobre el libro del *Éxodo*. Nadie podría afirmar que Gutiérrez no conoce la tradición teológica y bíblica mundial o que las margine. Mucho menos puede afirmarse que simplemente las repite. Allí están sus rectificaciones, muy bien apuntadas, a la teología de la muerte de Dios, a las teologías de la violencia y de la revolución. Allí su retomar y asumir aportes de Congar, de Rahner, de Von Balthasar, etc. Allí está el aparato crítico y de referencias que forman parte del volumen. Pero interesa aquí detenerse en algunos puntos. Por una parte, el marxismo es, para Gutiérrez, no sola-

[19] *Ibidem,* p. 101.

mente la "teoría" de la dependencia, sino una serie de cuestiones, aspectos y debates en el seno mismo del marxismo. No cabe duda de que su actitud es de apertura sin ambages al pensamiento marxista. No trata de criticar apresuradamente un marxismo concebido a la medida de esa crítica, como tantos otros, sino que trata de husmear en los recovecos de una tradición de pensamiento sumamente compleja. Tampoco el marxismo es Bloch sin más. Gutiérrez sabe que al hablar de Bloch está hablando de un autor discutido y discutible y que no puede ser identificado sin más con el pensamiento marxista. En todo caso, su pensar le aparece fecundo, motivante, digno de ser tomado en consideración. Pero su tratamiento de Bloch no es directo como en el caso de Hinkelammert, esbozado en el capítulo anterior, sino a través de la mediación que implica a la teología de la esperanza de Moltmann y Pannenberg. Hay una observación como al pasar de Gutiérrez, que es sumamente valiosa porque muestra el valor de un tratamiento crítico, riguroso y no dogmático de esta cuestión. A propósito de la crítica que realiza a la teología política de Metz, señala Gutiérrez la importancia de receptar el aporte de las ciencias sociales "y también de ciertos aspectos del marxismo que a pesar de (¿o a causa de?) la mediación del pensamiento de Bloch, no parecen ser suficientemente conocidos y asimilados".[20] Ambas observaciones deberían ser consignas de la reflexión teológica y filosófica de los latinoamericanos. Abrirse efectivamente a la interpelación de la ciencia social y no conformarse con visiones parciales o caricaturescas del marxismo. En cuanto a Bloch, no cabe la menor duda de que es más hegeliano que marxista y que pesa sobre él aquella certera observación de Lukács: mezcla una ética de "izquierda" con una epistemología de "derecha".[21] Otro punto destacable en favor del análisis de Gutiérrez es su actitud crítica y no elusiva frente al pensamiento de Althusser.

[20] *Ibidem,* p. 283.

[21] Georg Lukács, "Prólogo" a *Teoría de la novela,* trad. de Juan José Sebrelli, Siglo XX, Buenos Aires, 1974, pp. 22 y 23.

Sin embargo, la actitud global de Gutiérrez frente al marxismo es una actitud generalizada en los medios cristianos. La escatología y el profetismo cristiano subsumen los planteamientos marxistas y dan un sentido más pleno a la praxis revolucionaria. Supone siempre una capacidad intrínseca del cristianismo para movilizar y enaltecer el plano personal y la dimensión escatológica. Es importante recordar *in extenso* a Gutiérrez en este punto.

> Tratando de precisar la noción de liberación, distinguíamos tres niveles de significación: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios. [...] Los tres niveles mencionados se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos: forman parte de un proceso único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes. No sólo no hay reducción del crecimiento del Reino al progreso temporal, sino que gracias a la Palabra acogida en la fe el obstáculo fundamental al Reino, el pecado, nos es revelado como la raíz de toda miseria e injusticia; y el sentimiento mismo del crecimiento del Reino nos es manifestado como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo. [...] Es por ello que todo esfuerzo por construir una sociedad justa es liberador –de una liberación que afecta por aproximaciones, pero efectivamente, la alienación fundamental– es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación. [...] Progreso temporal, o para evitar esa expresión aséptica, digamos mejor ahora, liberación del hombre y crecimiento del Reino se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y con los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo, pero no se dirigen a él por caminos paralelos, y ni siquiera convergentes. El crecimiento del Reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y los

impulsa efectivamente a la comunión total. Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del Reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del Reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador *es* crecimiento del Reino, *es* acontecer salvífico, pero no *la* llegada del Reino, ni *toda* la salvación.[22]

La valiosa obra de Gutiérrez podría llevar muchas más páginas. Se ha querido consignar aquí parte de lo fundamental que plantea para, luego de un paréntesis que permita apreciar su recepción en Argentina por parte de algunos sectores, volver a ella señalando lo que constituye su meollo.

El sacerdote jesuita E. J. Laje, uno de los consejeros de la revista *Stromata,* escribía en 1973 una reseña al libro de Gutié-

[22] En sentido muy cercano a las afirmaciones de Gutiérrez se podrían citar muchos casos. Se mencionan dos suficientemente representativos en sus connotaciones."Leónidas Proaño comprende claramente que su opción no es la de un simple militante político, sino que va mucho más allá, porque, en definitiva, su opción es por el Reino, que aunque YA está presente en la tierra TODAVÍA NO se encuentra establecido en plenitud" (varios autores, *op. cit.,* p. 47). "Ahora bien, el testimonio de la Iglesia en una sociedad socialista debe ir más allá del testimonio marxista, aunque lo incluya. El cristianismo ha de asumir siempre una actitud espiritual y positiva ante el trabajo; actitud tan positiva y espiritual como el marxista, pero aún mayor, porque para el cristianismo se trata de la realización no sólo de la espiritualidad humana, sino también del mismo "quehacer" divino [...] Hay dos aspectos que considero distintamente cristianos. El *primero* es en relación con el móvil. En ese sentido, el cristiano ha de ser consciente siempre que trabaja para el Señor cuando trabaja para lo socialmente útil, es decir, trabaja para hacer buena su oración [...] En *segundo lugar,* el trabajo para el cristiano es una expresión del destino comunitario de la humanidad, de la unión orgánica del hombre dentro de la sociedad, de la condición comunitaria del ser humano, de su ser social, tanto como de su destino social [...] Creo que si hay algo de valor en el testimonio cristiano en este propósito comunitario y social reside, en mucho, en esta experiencia del perdón" (reverendo Sergio Arce Martínez, "Misión de la Iglesia en una sociedad socialista. Un análisis teológico de la vocación de la iglesia cubana", Cuba, 1965, en Gheerbrant, *op. cit.,* pp. 293-294).

rrez.[23] Destacaba en ella la importancia dada por Gutiérrez a los siguientes aspectos:

- La noción de "acción" de Blondel utilizada en conexión con la noción marxista de "praxis";
- no se trata tanto de un nuevo tema teológico, sino de uu *nuevo modo o manera* de hacer teología, dice Laje, aludieudo claramente a la cuestión metodológica insuficientemente desarrollada por Gutiérrez;
- lo político es visto como una *mediación* necesaria de la fe y es un ámbito en el que rige la *conflictividad;*
- los agentes del cambio son los que sufren opresión;
- se asigna importancia a la *utopía;*
- la lucha de clases aparece como central en la historia;
- se busca redefinir el concepto de *unidad* de la Iglesia.

Laje critica los precedentes puntos, causados todos, a su juicio, por "insuficiencias de las mediaciones de tipo ideológico (Gutiérrez no oculta sus simpatías por el análisis marxista) [...]"[24]

1. Laje se pregunta si la causa de la dependencia no es el subdesarrollo *(sic).* Cree importante incorporar, entre otras, la dimensión *geopolítica.*
2. No puede hablarse de dominación de unas clases sobre otras, al menos en el caso argentino. "Una cosa es que haya aliados internos del imperialismo y otra que lo sea toda una clase como clase [...] justamente un movimiento nacional y popular como es el peronismo propone una *alianza de clases* para romper la dependencia."[25]
3. "Parecería que para Gutiérrez la opción, capitalismo liberal o socialismo (marxista), constituye una disyuntiva

[23] E. J. Laje, "La 'Teología de la liberación' según Gustavo Gutiérrez", *Stromata,* año XXIX, núm. 3, San Miguel, julio-septiembre de 1973, pp. 297-306.
[24] *Ibidem,* p. 303.
[25] *Ibidem,* p. 304.

completa. Nada dice de la posibilidad de una tercera vía, o de la experiencia concreta de la tercera posición del peronismo en la Argentina."[26]

4. Laje no está de acuerdo en que Gutiérrez divida a los hombres en opresores y oprimidos porque olvida "el *servicio* que presta el capitalista aportando el capital, con el riesgo subsiguiente [...]" Según Laje "la afirmación de Gutiérrez tiene como trasfondo ideológico la teoría marxista de la plusvalía y su falsa concepción del valor".[27]
5. Por último, Laje no acepta de ningún modo la afirmación de Gutiérrez de que es necesario analizar la realidad de América Latina desde una perspectiva de lucha de clases.

Desde un punto de vista más teológico, Laje observa:

6. Que Gutiérrez realiza una reducción de la misión de la Iglesia a lo profético, olvidando la "función sacramental".
7. Hace un reduccionismo del pecado al orden estructural económico.
8. Hace una reducción de la "praxis espiritual" y de la "praxis histórica" del cristianismo a la praxis política.
9. Deja de lado el "misterio de la cruz".
10. Olvida la "fuerza purificadora y liberadora de la oración.

No se pueden dejar pasar así nomás estas afirmaciones de Laje. Ante todo debe considerarse la distancia que Gutiérrez establece entre su discurso teológico y el discurso (¿o más bien, los discursos?) marxista. Apertura al marxismo, sí; identificación lisa y llana, no. La de Gutiérrez es una distancia "crítica" y especialmente "profética". Uno de los pasajes que mejor lo revelan, aparte de los ya citados respecto de Bloch y Althusser, es aquel en el que se refiere a Mariátegui. Por una parte, el ma-

[26] *Ibidem*, p. 305.
[27] *Idem*.

terialismo histórico es, afirma junto con Mariátegui, un método de interpretación histórica de la sociedad. Método que debe ser fidelísimamente seguido para poder recrearlo. "Los verdaderos revolucionarios –escribía Mariátegui– no proceden nunca como si la historia empezara con ellos."[28] Y viene entonces, apoyándose en palabras de Fidel Castro, la observación principal de Gutiérrez.

> Uno de los más grandes peligros que acechan, en efecto, la construcción del socialismo –urgida por tareas inmediatas– en Latinoamérica es carecer de una teoría sólida y propia. Propia, no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico.
>
> En este proceso de liberación está presente, además, explícita o implícitamente, un trasfondo que conviene no olvidar. Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino.[29]

Esto significa decir en otras palabras que la revolución marxista es relativa, mientras que la revolución cristiana aporta la dimensión de absoluto. No importa que se recurra a la autoridad del Che para argumentar en favor del hombre nuevo, porque se está aquí nuevamente destacando lo específico del aporte cristiano. El que salga de boca del Che es más bien la confirmación de que el aporte cristiano no se opone al marxismo, sino que lo completa. No se puede traer en contra de esta distancia marcada entre cristianismo y marxismo la observación atinada que realiza Gutiérrez a propósito de las relaciones

[28] Cit. por Gutiérrez, *op. cit.,* p. 119, nota 41.
[29] *Ibidem,* pp. 120-121.

entre teología de la esperanza y teología de la muerte de Dios. La teología de la muerte de Dios surge como una respuesta frente a la problemática feuerbachiana de la muerte de Dios. Es por ello –aclara Gutiérrez– que la así llamada "teología de la muerte de Dios" –que algunos consideran, equivocadamente, como la inevitable fase final del proceso de secularización– presenta ciertos rasgos que nos atreveríamos a calificar de "pre-marxistas".[30] Por tanto, la asimilación sería muy simple: teología de la muerte de Dios pre-marxista; teología de la esperanza (antecedente reconocido de la teología de la liberación) = marxismo. Sólo resta dar un paso más en esta silogística. Pero no se justifica por la cantidad de precisiones que realiza Gutiérrez a lo largo de su obra y porque aquí lo que quiere significar es que la teología de la esperanza en todo caso se mueve en el espacio teórico abierto por el marxismo en la crítica a Feuerbach. Esto no implica, de ningún modo, que sean discursos identificables.

Habría que aclarar a Laje que la ideología no es mediación sino ingrediente y ámbito de producción del discurso. Y, en todo caso, la orientación revolucionaria del discurso de Gutiérrez no es identificable sin más al discurso marxista, prácticamente en ninguna de sus variantes.

Siguiendo un procedimiento análogo al de la *quaestio* debe responderse diciendo:

A1. Que el desconocimiento de aspectos elementales de la "teoría" de la dependencia es lo único que puede explicar la pretensión de que la dependencia se explique por el subdesarrollo. Esto es simplemente subvertir los términos mismos del debate. Sólo la malicia o la ignorancia pueden llevar a sugerir la incorporación de elementos geopolíticos en este tipo de análisis.

A2. Estas afirmaciones derivan de una ignorancia completa de la teoría de las clases sociales, incluso en sus for-

[30] *Ibidem*, p. 274, nota 45.

mulaciones más distantes del planteamiento marxista. Se trata de una adhesión ingenua al populismo peronista en lo que tiene de más ideológico: la propuesta aliancista en los términos en que la formulara el mismo peronismo.

A3. No solamente Gutiérrez no dice nada, sino que se opone explícitamente a los tercerismos. *Cf.* los textos referentes al populismo.

A4. ¿Desde dónde, desde qué ámbito teórico es posible hablar de un "servicio" del capital? ¿Por qué es falsa la noción del valor que aparece en la teoría de la plusvalía? Éste es un punto interesante sobre el que se volverá al analizar los planteamientos de Dussel en relación con el marxismo.

A5. Simplemente se debe constatar que Laje niega la realidad de la lucha de clases en nuestro subcontinente. ¿Por qué?

En cuanto a las objeciones teológicas de Laje se debe observar:

A1. Que sencillamente miente. Gutiérrez desarrolla ampliamente la función sacramental, no sólo restringida e históricamente limitada de los "sacramentos", sino de la Iglesia como tal, siguiendo los desarrollos del Vaticano II *(cf.* cap. XII, "Iglesia: sacramento de la historia", pp. 309-350).

A2. Justamente no se trata de reduccionismo del pecado a lo económico, sino de una ampliación en contra de la reducción individualista del pecado hacia una noción estructural.

A3. Únicamente se puede plantear esto mediante un vaciamiento de la noción marxista de praxis por una quizá excesiva asimilación a la "acción" blondeliana. Esta asimilación la realiza Laje y no Gutiérrez.

A4. No sólo Gutiérrez no deja de lado el misterio de la cruz,

sino que analiza el proceso de Jesús y las relaciones creación/redención *(cf.* pp. 285 ss. y p. 222).

A5. Nuevamente miente. Basta leer las páginas que dedica Gutiérrez a la oración, a la espiritualidad y a la mística *(cf.* pp. 169, 254, 256, 257, etcétera).

Esta atención, quizá demasiado amplia, a la reseña de Laje se justifica porque de algún modo confirma la afirmación de la teología de la liberación en el sentido de que, explícita o implícitamente, consciente o inconscientemente, *la fe está mediada por lo político.* Mejor, las categorizaciones de la fe, la -logía de toda teología, están condicionadas por la política. A pesar de contradicciones secundarias, las reservas de Laje son en el fondo compartidas por los sectores terceristas-populistas. En el caso argentino esto fue muy claro frente al fenómeno peronista. La reseña comentada ilustra el modo en que, con variantes de detalle, fue "asumido" el discurso de la teología de la liberación en Argentina por sectores cercanos al peronismo. La adhesión acrítica al peronismo explica el populismo tercerista de ciertos sectores argentinos de la teología de la liberacióu, su gran fecundidad cuando la esperanza estaba viva y su frustración, silencio o tímidas autocríticas, luego de la *débâcle.* No en todos fue así, porque otros, si bien consideraban que la organización de las masas *pasaba* por el perouismo, tenían mucha sensibilidad hacia sus liuitaciones.

En filosofía el enfreutamiento fue más duro y ciertos sectores más sensibles a las limitaciones de la tercera vía o absolutamente en desacuerdo con ella, llegamos a calificar a la "filosofía de la liberación", en tanto enuncada en el populismo, como una nueva forma de enmascaramiento y universal ideológico.

Volviendo al libro de Gutiérrez, es interesante anotar dos temas que él mismo reelabora a partir de algunas propuestas de Hinkelammert que ya se consideraron en el capítulo anterior. El tratamiento del pensamiento de Ernst Bloch, que se va

constituyendo, con el tiempo, en el ejemplo de pensador marxista capaz de reelaborar el mensaje cristiano; y el problema de la *utopía,* como aspecto y categoría fundamental a reelaborar, en tanto componente de la acción y del discurso intrínsecamente cristiano y transformador. El concepto de utopía se ubica en la obra de Gutiérrez cumpliendo un importante papel de bisagra o mediación, nada menos que entre las instancias de la fe y la política.[31] Como muy bien señala Matías Preiswerk, "ce petit paragraphe est d'une importance décisive dans la théologie de Gutierrez, il synthétise pratiquement tout ce qu'il a dit jusque-là. L'apparition tardive de ce nouveau concept d'utopie est surprenante". Y más adelante Preiswerk agrega: "on parlera dans le vocabulaire néo-marxiste plus facilement d'utopie indiquant par lá qu'un projet de société ne se réduit pas au déterminisme économique et a la rationalité scientifique".[32]

Para Gutiérrez la utopía está caracterizada por tres rasgos principales o funciones: el anuncio, la denuncia y la racionalidad. Este último punto lo desarrolla a partir de algunos trabajos de P. Blanquart que no se ha podido consultar. Parecería que Blanquart realiza una crítica a Althusser, quien habría permanecido demasiado adherido a la distinción cartesiana entre concepto e imaginación, tal como le reprochara en alguna oportunidad Sarrre.[33] La imaginación es llamada en política utopía y la imaginación permite el salto, la ruptura entre lo empírico y lo teórico. La utopía se constituye así en el ámbito donde la fe y la política se encuentran, no para que soñadores tergiversen la política, sino para radicalizar su compromiso. Aquí vuelve a aparecer la noción de compromiso que indudablemente en sentido sartreano utiliza Gutiérrez a lo largo de su obra.[34] La

[31] *Cf.* Gutiérrez, *op. cit.,* Parte IV, Sección Primera, cap. XI, C: "Fe, utopía y acción política", pp. 296-307.

[32] Matías Preiswerk, *op. cit.,* pp. 38 y 66.

[33] *Cf.* "Jean-Paul Sartre contesta", entrevista de Bernard Pingaud en *Sartre, el último metafísico,* Paidós, Buenos Aires, 1968.

[34] *Cf.* Gutiérrez, *op. cit.,* pp. 33 y 99.

palabra no se identifica con la utopía; la utopía es un proyecto humano, el Evangelio no la proporciona. La Palabra es un don gratuito de Dios que se "implica mutuamente" con la utopía. La utopía es entonces un interpelante de la teología y la teología puede comprometerse al dejarse interpelar por la utopía. La utopía es un desafío y una movilización, ya que entendida con fuertes matices marcusianos no anhela la irrealidad, sino que pretende la realización de un mundo que es ya posible, materialmente posible, pero que se ve obstaculizado en su concreción por la acción bloqueante de las sociedades establecidas.

Sociología-política-fe

Mucho más cerca de la sociología y de la política se encuentra el trabajo de Pedro Negre.[35] Éste repudia los tercerismos[36] y asume una posición clasista en su análisis sociológico. Con todo, defiende a Fals Borda (quien se mueve en la línea de la sociología camilista –por Camilo Torres– o comprometida), porque colocó en primer plano, polemizando con Aldo Solari, la verificación de la teoría por la praxis. "Lo importante es que no se parte de planteamientos filosóficos o abstractos, como en el debate europeo entre marxistas y cristianos, sino de la praxis política concreta de ambos en Latinoamérica."[37]

Negre asienta las siguientes definiciones de praxis: "[...] transformación de las condiciones materiales de la sociedad, como punto de partida de la transformación total del hom-

[35] Pedro Negre Rigol, *Fe y política; sociología latinoamericana y Teología de la Liberación,* Tierra Nueva, Montevideo, 1973, 152 páginas.

[36] "Las terceras vías se han mostrado como nuevas formas de dominación ideológica y los cristianos se han sentido particularmente tentados por ellas" *(ibidem,* p. 37). "Hacemos uso de la palabra Tercer Mundo refiriéndonos evidentemente a los países dependientes y neocoloniales. No es en el sentido de una tercera vía o tercera postura frente al capitalismo y socialismo" *(ibidem,* p. 63, nota 22).

[37] *Ibidem,* p. 44, nota 19.

bre".[38] Y más adelante, praxis sería "analizar los valores de la humanidad a partir de las estructuras sociales y actuar sobre ellas para la realización de valores".[39] Esta última definición es la asunción, por vía de cita textual, de la definición de Hinkelammert en el libro que se comentó en el capítulo anterior. En general, la exposición de Negre se mueve dentro de los parámetros de Hinkelammert reconociéndolo explícitamente. Por el contexto pareciera que Negre apunta a algo más que Hinkelammert, pero no queda clara la puesta en cuestión de los valores mismos de la sociedad.

Como Hinkelammert, Negre retoma a Bloch[40] y la noción de utopía como central en la raíz bíblica de la esperanza.

Claramente ve Negre enfrentadas dos teologías a partir de dos imágenes distintas de Dios: "[...] una imagen de Dios y de todo lo religioso preferentemente 'paternalista', 'desarrollista' (teología de la secularización, de la muerte de Dios) o la imagen de un Dios realmente 'subversivo' del presente".[41]

La tarea de la teología de la liberación se agiganta:

> [...] hay que ejercer la teología como actividad de "sospecha", de "desbloqueo" [...] sólo que, una vez más, los últimos criterios de esta "desalienación" vendrán de la misma fe. Pero de una fe mediatizada a nivel teórico, por la ciencia, y a nivel práctico por el "pueblo oprimido" que se libera y nos entrega la forma del hombre nuevo que se da a sí mismo.[42]

Desde esta perspectiva, Negre se permite introducir críticas a dos teólogos argentinos. En el capítulo II dice: "[...] curiosamente, Dussel parte de Hegel y Marx conjuntamente como la teología europea [...]".[43] Hay que tener en cuenta aquí el tér-

[38] *Ibidem*, p. 46.
[39] *Ibidem*, p. 47.
[40] Explícitamente en pp. 51 y 143.
[41] *Ibidem*, p. 62.
[42] *Ibidem*, p. 64.
[43] *Ibidem*, p. 49. Los puntos suspensivos son de Negre.

mino *conjuntamente.* A Scannone lo acusa de *ontologismo* al partir *indiscriminadamente* de Hegel y Marx.[44]

Negre, que en toda su obra retoma la sociología, resalta la importancia de los *mitos* en conexión con la utopía. "No olvidemos [dice] que el mito contiene lo absoluto e infinito del hombre. El mito es también el ropaje de lo utópico, de donde arranca en última instancia, toda crítica a la sociedad y al hombre alienado."[45] La utopía es concebida en íntima conexión con la fe, al modo de Gutiérrez.

> Este "entre" y "dentro" ["zona oculta" de la "ideología"] sería finalmente el terreno de la utopía y de la fe como último dinamismo de las opciones históricas de los hombres. Marx quiso precisamente recuperar esta verdad negada por el positivismo cuando nos dice que el hombre no sólo es producto sino productor de su circunstancia.[46]

Pero la noción de utopía está utilizada mucho más como portadora del germen transhistórico en la línea de Hinkelammert: "[...] la necesidad constante de la utopía (lo transhistórico) para transformar el mundo [...]".[47]

Este trabajo de Pedro Negre Rigol es un interesante esfuerzo por reflexionar paralelamente el discurso sociológico y el discurso teológico. Paul Ricoeur estableció alguna vez la relación religión-ateísmo-fe. En pocas palabras, según Ricoeur era necesario superar, purificar la religión mediante el ateísmo para lograr la verdadera y auténtica fe. Análogamente, el análisis de Negre sugiere que la sociología no basta. Es necesaria una purificación política, que no puede reducirse a "militancia" si por tal se entiende un puro activismo, para lograr la fe, la auténtica y verdadera fe encarnada de los cristianos latinoamericanos.

[44] *Cf. Ibidem,* pp. 69-70.
[45] *Ibidem,* pp. 77-78.
[46] *Ibidem,* p. 137.
[47] *Ibidem,* p. 146.

Hugo Assmann ha señalado en varios de sus trabajos la importancia del lenguaje.[48] Especialmente le preocupan el "vaciamiento"[49] y la "ambigüedad",[50] como riesgos comprobados del lenguaje de la liberación. El libro que se comenta, compuesto por una serie de artículos, está claramente dividido en dos partes. En la primera se nota una preocupación constante por "bajar" a la realidad. Casi se diría por *aterrizar*. Es que la teología de la liberación supone un inmenso esfuerzo crítico respecto de la teología tradicional, teología pretendidamente pura y aséptica respecto de lo real y de otras disciplinas. Especialmente teología ahistórica, incapaz de aceptar la revelación de Dios en la historia.[51]

Se advierte en el libro de Assmamn un corte claro entre las dos partes que lo componen. En la primera, "teología desde la praxis de la liberación", todavía se sobrevuela la tierra, se trabaja con categorías bastante abstractas, se advierte como una su-

[48] Hugo Assmann, *op. cit.*

[49] "Es bastante natural que la misma vigencia amplia del lenguaje de liberación conlleve el peligro de su vaciamiento. El peligro aumenta en la medida en que este nuevo lenguaje pasa a ejercer una simple función de suplencia del evidente desgaste del lenguaje tradicional de las iglesias" *(ibidem,* p. 106). La palabra "devaluada", "desgastada" es "inauténtica" e "ineficaz". En estos términos plantea el problema Leónidas Proaño en *Concientización, evangelización, política,* 3ª ed. Sígueme, Salamanca, 1975, esp. pp. 13-16.

[50] *Cf. ibidem,* p. 115.

[51] "La trascendencia de Dios reside en el hecho de qué Él está delante de nosotros en las fronteras del futuro histórico. Dios es pro-vocativo, esto es, llama hacia adelante, y sólo se lo encuentra como el que marcha con su pueblo en una constante desinstalación. De ahí la continua interpretación profética de las llamadas de Dios a través de los hechos históricos y políticos" *(ibidem,* p. 21); Gutiérrez, *op. cit.,* p. 191; uno de los que más han insistido en la importancia de la revelación de Dios en la historia como supuesto principal de una hermenéutica liberadora es Severino Croatto, *Liberación y libertad; pautas hermenéuticas,* Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973, 153 pp. *Cf.* mi reseña de este último en *Señales,* Buenos Aires, núm. 176, 1975.

perposición de dos discursos insuficientemente elaborados: uno marxista, el otro teológico. Quizá esta parte sea la más reveladora de ciertas ambigüedades peligrosas. La segunda parte, "Ejercicios políticos de la fe", se nota mucho más marcada por la experiencia chilena y es la asunción de un lenguaje decididamente marxista al que se trata de adaptar para que recepte el misterio de la fe. Es como si latiera en el fondo una reconciliación praxis-política y teología-marxismo. Excepción a esto es un trabajo anterior muy circunscripto.[52]

Assmann explica que a partir de 1965 se da la oposición franca de los cristianos al desarrollismo y comienza a surgir el lenguaje de la "liberación".[53] Distingue tres etapas en el surgimiento y utilización del término "liberación".[54]

> "Liberación" debe entenderse [...] tanto en el sentido de "adquirir", cuanto en el sentido de "recuperar" la libertad, es siempre una noción referida a una ausencia actual de libertad. Ella envuelve, pues, un claro juicio sobre la realidad, condenándola en la forma de su *statu quo*. En esta carga de negación de lo que hay, trátase de una noción esencialmente juzgadora. Es una palabra de *enfrentamiento conflictivo*. Evidentemente sería forzado presuponer de inmediato la presencia consciente de un juicio analítico detallado, por ejemplo una noción específica del fenómeno del subdesarrollo. El simple uso del término implica apenas un juicio condenatorio global sobre la realidad presente y la urgencia de un cambio, nada más. *En sí mismo el término puede ser tanto reformista como revolucionario. Todo depende del contenido analítico subyacente en su empleo*.[55]

[52] "La función legitimadora de la religión para la dictadura brasileña" (1970).

[53] *Ibidem*, pp. 24 y 160.

[54] "Antes de 1965 es bastante raro su uso [...] A partir de 1965 se nota, especialmente en documentos no oficiales, un creciente uso [...] Una tercera fase, ahora ya de franco predominio del término 'liberación' en documentos extraoficiales y de creciente uso en los oficiales, se inaugura con el encuentro del Celam en Medellín (1968)" *(ibidem*, pp. 29-30).

[55] *Ibidem*, pp. 31-32 (el último subrayado es mío).

Esta importantísima indicación metodológica de Assmann debe ser tomada muy en cuenta en la lectura de los textos de la "liberación". En fin, Assmann, al igual que Gutiérrez, anota que el término "liberación" implica tres niveles: "[...] liberación política de los pueblos y sectores sociales oprimidos; liberación del hombre a lo largo de la historia; y liberación del pecado, raíz de todo mal, preparando la condición de una vida de comunión de todos los hombres con el Señor".[56]

Junto a esta preocupación de Assmann por el "vaciamiento" y la "ambigüedad" del lenguaje de la liberación, que va a transformarse en la segunda parte de su libro en preocupación por la mayor habilidad de las derechas para operar el lenguaje afectando la sensibilidad mística y simbólica de las masas, en esta primera parte está siempre presente la preocupación *metodológica.* La teología requiere una metodología que le permita llegar a lo real.[57] Debe haber una "mediación entre la reflexión teológica y la praxis".[58] No está muy claro cómo se desenvuelve esta mediación, pero es requerida y reclamada insistentemente. Ahora bien, el problema metodológico no es puramente instrumental, ni mucho menos. Implica una *"opción ético-política"* previa. Tiene plena conciencia de que los instrumentales científicos no son asépticos y que suponen una toma de posición política muy clara y definida. Esta "opción", no sólo requerida, sino exigida insistentemente por Assmann,[59] parece muy influida por el existencialismo. Este creer que la opción es posible perdiendo un poco de vista los determinantes y condicionamientos que actúan sobre el individuo, suena bastante a voluntarismo. Es un tema que en Assmann no es todavía tan ambiguo y que apunta a cargar de responsabilidad el trabajar con tales o cuales instrumentos socio-analíticos. Pero se volverá decisivo en la reflexión de otros teólogos y filósofos argenti-

[56] *Ibidem,* pp. 41-108. Gutiérrez, *op. cit.,* pp. 58-59, 227 y 302.
[57] *Ibidem,* pp. 107, 108, 131 y 180.
[58] *Ibidem,* pp. 80, 106, 141, 143 y 225.
[59] *Ibidem,* pp. 102. 118, 122, 124, 141, 177 y 224.

nos, ejerciendo un papel determinante, convalidante y legitimante de desarrollos ulteriores a la "opción".

Si bien son discutibles la oposición y el binomio, la aceptación de una trascendencia horizontal[60] le permite a Assmann llegar a la manifestación de la fe en la praxis.[61] Lo profético y utópico es revalorado en la línea de Bloch y Hinkelammert.[62] Incluso el Tercer Mundo es visto, junto con Paulo Freire, como constituido de naturaleza utópica.[63]

La mediación de las ciencias humanas (o sociales, ya que Assmann no establece distingos en la denominación) es necesaria para una teología que ha roto con el "sueño de su purismo".

> Es éste un punto de fundamental importancia [escribe Assmmann]. La "teología de la liberación" da un paso decisivo hacia el encuentro con las ciencias humanas al admitir que el dato concreto de la praxis, sobre el cual estas ciencias humanas tienen la primera palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual.

[60] *Ibidem,* p. 21.

[61] *Ibidem,* p. 50.

[62] *Ibidem,* pp. 87 y 155. Gutiérrez, siguiendo a Blanquart, se cuida bien de identificar la utopía con un proyecto cristiano, como ya se ha visto. Assmann, en cambio, habla de "utopía cristiana". En la misma línea se ubican las reflexiones de Proaño: "El reino de Dios es la gran utopía del cristiano" *(Concientización...,* p. 57). Y su bermosa comparación que se debe considerar: "Se podría utilizar una comparación que haga hasta cierto punto palpable esta dialecticidad del hombre: un telar. ¿Qué es un telar de aquellos que sirven a los hombres sencillos de nuestro campo? Una madera de este lado y otra madera del lado de allá. De madera a madera hay unos hilos tendidos paralelamente. El trabajo del tejedor consiste luego en llevar la lanzadera de un lado a otro horizontalmente pero siempre avanza bacia adelante. Así se va haciendo la tela: los hilos verticales y horizontales se entretejen y se transforman en tela. Este movimiento de la lanzadera expresa, a mi modo de ver, palpablemente, lo que estamos llamando dialecticidad del bombre [...] la madera de allá está tan lejana que no se la ve. Esto simbolizaría la utopía. Sentimos llamados a la perfección y la perfección total es algo tan lejano que parece imposible. Sin embargo, este llamamiento es el que dinamiza al hombre. Este llamamiento es el que provoca la dialectización del hombre" *(ibidem,* pp. 55-56).

[63] Assmann, *op. cit.,* pp. 17 y 62.

> Se podría decir que la "teología de la liberación", al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como "acto primero" de la praxis, sino también como "palabra segunda" en relación a la "palabra primera" de las ciencias humanas. Con tal que no se interprete eso como presunción totalizadora de la teología, como si ella se arrogase la "última palabra" [...] el dato de las ciencias humanas se convierte en dato de la reflexión teológica.[64]

Los resultados de la mediación de las *disciplinas socio-económicas* son tomados como "datos" de la reflexión teológica. Es a partir de ellos que se puede teologizar. Si a esto se añade la identificación de las disciplinas socio-económicas con la "teoría" de la dependencia, se ve claramente que la elaboración teológica se monta sobre algunos desarrollos de esta teoría. "El hecho mayor de las ciencias sociales latinoamericanas [dice Assmann], sobre todo desde el comienzo de la década de los sesenta, es reconocidamente la tematización cada vez más vigorosa de la dependencia, elevada a categoría científica explicativa de la situación de nuestros pueblos."[65] Se ha señalado en el capítulo anterior cómo justamente esta extrapolación de las "situaciones de dependencia" a una "categoría" que pasa a funcionar como una especie de panacea ideológica, es uno de los peligros de la "teoría" de la dependencia.

Assmann manifiesta el deseo de evitar las discusiones bizantinas y las logomaquias propias de devaneos intelectuales. Sobre todo le molesta una cuestión que, según cree, lleva a vías muertas. Se refiere a la muy kantiana interrogación por las *condiciones de posibilidad* de una teología con tales o cuales características.[66] No está por demás esta reacción frente al escape y la evasión academicistas tan propios de la teología tradicional con la que se enfrenta. Pero se corre el riesgo de tirar al niño

[64] *Ibidem,* p. 50.
[65] *Ibidem,* pp. 108-109.
[66] *Ibidem,* pp. 74 y siguientes.

junto con el agua de la bañera. Porque, cuando se eluden discusiones teóricas, presuntamente esterilizantes, se escamotea la cuestión epistemológica que es decisiva, teórica y políticamente. Así, proliferan afirmaciones como la siguiente: "Mons. Leónidas Proaño no es ni un economista ni un sociólogo, por lo tanto no se le pueden exigir estudios profundos sobre nuestra sociedad [...]"[67] Separando la afirmación de su referencia a Proaño, a quien por otra parte poco se aplica, ya que tiene una claridad suficiente sobre problemas estructurales básicos, se advierte el peligro de la misma. Es en el fondo la misma actitud de los curas que inicialmente intervinieron en política. Bastaba con la buena voluntad... No es posible admitir deslices en estos terrenos, que condicionan directamente la práctica política. No se trata de ser especialista en todo, sino de un rigor mínimo en función de la eficacia misma de la praxis que supone tal o cual formulación. Juan Luis Segundo, como se verá, se decidió a tomar el toro por las astas y enfrentó la reflexión epistemológica con todos sus riesgos intrínsecos y de acusaciones por intelectualismo.

Por último, se debe destacar en esta primera parte del libro de Assmann que se viene comentando lo que él mismo considera el aporte decisivo de los cristianos. Porque, si bien le parece logomaquia perderse en detalles sobre el específico aporte cristiano al proceso de liberación, no deja de indicar lo que para él es ese específico aporte. Muy en la línea de Hinkelammert, es en el problema de la *muerte* donde lo encuentra.

> Una relectura verdaderamente histórica de la Biblia, sobre todo del mensaje de Cristo, nos lleva a una serie de interrogantes radicales a los cuales el marxismo no supo dar la debida atención. Quizá el punto culminante de este cuestionario esté en la afirmación cristiana sobre la derrota de la muerte, esa alienación radical sobre cuya superación Marx no nos supo decir nada importante o

[67] Varios autores, *Monseñor Leónidas..., op. cit.*, p. 12.

satisfactorio. La cara más historicizadora del problema de la muerte no parece ser la afirmación de nuestra fe de que "hay algo después" (lo que, consabidamente, no elimina tentaciones egoístas), sino esta otra: que el Dios que resucitó a Jesús, no es un Dios de muertos sino de vivos, y que, porque la vida es el "medio" de Dios, también quiso que fuera radicalmente el "ambiente" del hombre. Cuando se entiende esto de manera histórica y trans-histórica, en términos de una escatología cristiana cuyas últimas cuestiones son necesariamente mediatizadas a través de las cuestiones históricas e inmediatas, llegamos a penetrar al meollo del misterio amoroso de saber jugar su vida en favor de los demás. El marxismo pide de hecho lo mismo a todos los revolucionarios. Pero creemos no exagerar en la afirmación de que a esta definitiva interrogante acerca del sentido humano del gesto de dar la vida por sus semejantes –de tan honda y concreta relevancia revolucionaria– el marxismo no ha sabido dar una respuesta, ni aun ha tentado reconocer la importancia del problema.

Creemos que la médula cristiana "amor: muerte-vida" podría ser, pero siempre a nivel histórico y existencial, el punto de irradiación de aquellas interrogantes humanas radicales que atañen directamente a las más cotidianas exigencias en una vida jugada integralmente por los oprimidos. Tal vez sea también éste el mejor camino para llenar de contenido la especificidad del aporte cristiano a la liberación.[68]

Se ha citado extensamente este fragmento porque la importancia del mismo así lo exige. Se está aquí frente a un aspecto clave dentro de la interpretación del pensamiento cristiano revolucionario y de su incidencia en el proceso de la revolución latinoamericana. Quizá cayendo en aquello de que el marxismo uo "ha tentado reconocer la importancia del problema", habría que subrayar que para el marxismo el problema no es morir por los demás, sino la toma del poder por parte del pro-

[68] Assmann, *op. cit.*, p. 137.

letariado. No se trata de morir porque "sangre de mártires semilla de nuevos" lo que fuere, sino de ser políticamente eficaces. Es más, si algún pretendido "marxismo" ha pedido eso a sus militantes, lamentablemente lo que ha hecho es decodificar categorías marxistas desde el código generalizado de la cultura y la moral cristianas. Algo debe morir para que algo nazca. Sin pretender matices irónicos, ya que no se duda del compromiso de Assmann, morir únicamente puede ser un acto "existencial e histórico", igual que amar o vivir. Las grandes revoluciones no se hicieron porque hubo muchos muertos, sino porque se alcanzó el poder y se lo consolidó en manos de clases ascendentes en sus momentos respectivos. ¿Y las muertes carentes de sentido?, y ¿los muertos por "error"? No hay que mixtificar sobre un problema tan hondo. Quizá de esta influencia fortísima y poderosísima de la cultura y de la moral cristianas provenga el que la izquierda latinoamericana celebre siempre sus derrotas. No se canta al triunfo, se festejan los fracasos esperando de ellos la "resurrección".[69]

En la segunda parte del libro de Assmann, con la excepción ya apuntada, casi desaparece el "ambiguo" lenguaje de la liberación. Incluso se hace una referencia a la superación misma de esta teología.[70] El aporte fundamental de esta segunda parte es el intento de conciliar el *simbolismo* con la praxis re-

[69] *Cf.* para el caso de la izquierda ecuatoriana los siguientes trabajos, muy interesantes: Fernando Tinajero, *Más allá de los dogmas,* Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1967, esp. "Mitos y sueños", pp. 122-127; Fernando Tinajero: "El que habla a un hombre...", *La Bufanda del Sol,* núm. 6-7, pp. 15-31 (Quito, enero de 1974); Ivan Carvajal, "Temas, escenarios y entretelones de la literatura comprometida", *La Bufanda...,* julio de 1974, núm. 8, pp. 3-14; Patricio Moncayo, *Ecuador: grietas en la dominación,* Quito, ed. del autor, 1977, esp. "La izquierda: el tránsito de la ficción a la realidad", pp. 74-96.

[70] "Desde Roma el papa Paulo VI, en su notoria angustia, comenzó a lanzar reiterados ataques a la 'teología de la liberación' alentada mayormente entre cristianos revolucionarios de América Latina. Mientras tanto, cabe observar de paso, esos mismos cristianos ya están superando ese tipo de formulación y prefieren hablar de reflexión cristiana en un contexto de liberación, o expresiones parecidas" (Assmann, *op. cit.,* p. 234).

volucionaria. Assmann destaca la insuficiencia del instrumental marxista para analizar este elemento operante en la praxis, y considera esta preocupación por la simbólica como el aporte específicamente cristiano al proceso de liberación. Incluso como tarea que él mismo en tanto cristiano puede realizar para mejorar al marxismo en este sentido.[71]

A lo largo de toda la obra reitera un tema que en el pensamiento político argentino tendrá derivaciones insospechadas. Es una presunta primacía de lo político en oposición a ciertas desviaciones "economicistas mecanicistas".[72]

Los estudios de Hugo Assmann han permitido describir mejor el área de problemas que preocupan a los teólogos de la liberación en su proceso de radicalización política y metodológica.

Teología latinoamericana en El Escorial

Uno de los acontecimientos más importantes para la historia de la teología de la liberación fue su presentación ante la sociedad europea a través del encuentro desarrollado en San Lorenzo del Escorial del 8 al 15 de julio de 1972. Por suerte hay testimonio escrito de esas jornadas para juzgarlas con cierto detenimiento.[73]

La introducción del español Alfonso Álvarez Bolado es una pintura del conjunto en la cual sobresalen los rasgos más importantes de las jornadas. Álvarez Bolado pasa revista una por

[71] *Ibidem,* pp. 180-183.

[72] *Ibidem,* en relación con ecología política, p. 85; más allá del inmediatismo, p. 135; enfrentar el primado, p. 141; nuevo primado, pp. 162-165; en Chile con relación al lenguaje, pp. 197 ss., y urgencia, p. 252.

[73] Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina; Encuentro de El Escorial, 1972,* Sígueme, Salamanca, 1973, 428 pp., con bibliografía y breve reseña biográfica de los participantes. Otro texto conjunto muy interesante es *Dominación y dependencia: la Iglesia y los cristianos en el contexto de las relaciones de dominación y dependencia,* Tierra Nueva, Buenos Aires, 1975, 177 páginas.

una a las ponencias que se presentaron. Adoptando la expresión de Míguez Bonino, explica que estas reuniones sirvieron para explicitar ciertos conceptos y actitudes fundamentales de una "familia de opciones" que surge de Medellín y cuaja en la "teología de la liberación".[74]

Según Álvarez Bolado, Dussel propone "el primero" una definición de la "teología de la liberación" y por su importancia la reproduce:

> La teología de la liberación [escribe Dussel] momento reflexivo de la profecía [...] parte de la realidad humana, social, histórica para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres. Dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano.[75]

Si bien Dussel habla de "ciencias humanas", Álvarez Bolado dirá más adelante que la *mediación* (¿teología/praxis?) la realizan las "ciencias sociales".[76] Y no es ésta una precisión erudita. Se juega aquí toda la carga semántica e ideológica de ambas expresiones.

Para Álvarez Bolado es muy importante que la adjetivación "latinoamericana", teología "latinoamericana", venga a significar el lugar del "discernimiento".[77] Este término ignaciano, que ya se ha visto aparecer en el discurso de Dussel analizado en el primer capítulo de este trabajo, será propuesto en El Escorial por Juan Carlos Scannone.[78]

Para Álvarez Bolado la noción de "pobre" quedó centrada en la noción de "clase".[79] Se verá que justamente esto es lo que

[74] *Ibidem*, p. 14.
[75] *Idem*, cit. por Álvarez Bolado.
[76] *Ibidem*, p. 25.
[77] *Ibidem*, p. 23.
[78] *Ibidem*, p. 28.
[79] *Ibidem*, p. 25.

considera necesario poner en cuestión Scannone, para poder entender el "lenguaje" de la liberación como específico y distinto del "instrumental marxista".[80] Incluso plantea Scannone la necesidad de incluir en la "opción socialista" a los populismos, como el peronismo en Argentina.[81]

No es posible detenerse en la exposición y análisis de cada una de las ponencias. Simplemente cabe consignar algunos temas que son de suma importancia para comprender el proceso de desarrollo de la filosofía de la liberación.

Ames, en su ponencia, que se supone brinda el encuadre socio-económico de la discusión, introduce dos dificultades que enmarcan algunas de las ambigüedades posteriores: *a)* ignora totalmente la etapa "imperialista" del capitalismo, y *b)* ubica la contradicción principal en la oposición pueblo (nación) *vs.* imperio.[82] Buntig, por su parte, al plantearse el problema de la religiosidad popular ignora totalmente el posible cuestionamiento a la "evangelización", en tanto proceso de dominación o parte del proceso de dominación *(cf.* a este respecto la obra póstuma de Augusto Salazar Bondy: *Diálogos indianos).* Al ubicar el problema de la "religiosidad popular" como problema de pastoral, la cuestión está resuelta desde el nivel de choque de culturas. Ya hay partido tomado. Por otra parte, es clara la convicción de Buntig respecto del aporte cristiano. Lo específico del mismo es una especie de capacidad natural para promover la "revolución cultural" permanente.

En otra problemática se instala la ponencia de Gustavo Gutiérrez. El teólogo peruano ubica perfectamente el "salto cualitativo" de la nueva reflexión teológica, que quiere realizar la teología de la liberación, en el análisis de clases.

> Dependencia y dominación marcan las estructuras sociales de América Latina. Pero únicamente un análisis de clase [precisa Gu-

[80] *Ibidem,* p. 28.
[81] *Ibidem,* p. 28.
[82] *Ibidem,* p. 51.

tiérrez] permitirá ver lo que realmente está en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes. No tener en cuenta sino el enfrentamiento entre naciones disimula, y finalmente suaviza, la verdadera situación. Por eso la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial. Todo esto permitirá comprender las contradicciones internas de una sociedad destinada a hacer crecer la brecha entre ricos y pobres, entre poseedores y desposeídos.[83]

La aclaración y advertencia de Gutiérrez no pudo ser más explícita. Desde la lectura de su ponencia en adelante se distinguen claramente dos líneas de reflexión en las ponencias: una que acentúa el enfrentamiento internacional marginando u obviando el análisis de clase derivando en claras formulaciones populistas, y la otra, que acentúa la importancia de una correcta utilización del "instrumental" marxista.

Gutiérrez insiste a continuación en la realización del conocimiento como "transformación". Hay

algo que hoy se perfila como un rasgo fundamental de la conciencia contemporánea: el conocimiento está ligado a la transformación. No se conoce la historia sino transformándola y transformándose a sí mismo. Ya lo decía Vico: el hombre no conoce bien sino lo que hace. La verdad para el hombre contemporáneo se *veri-fica*, se hace.[84]

Gutiérrez expresa el anhelo de producir una "ruptura epistemológica". Utiliza la expresión althusseriana, pero no en sentido estricto sino más bien amplio.[85] En definitiva, ni para la praxis de la fe, y muy especialmente para ella, es posible soslayar las *mediaciones históricas*.

[83] *Ibidem*, p. 240.
[84] *Ibidem*, p. 241.
[85] *Cf. ibidem*, p. 242.

> La fe nos aparece así cada vez más como una praxis liberadora [explica Gutiérrez]. La fe, aceptación del y respuesta al amor del Padre va a la raíz última de la injusticia social: el pecado, ruptura de amistad con Dios y de fraternidad entre los hombres. Pero esto no lo hará soslayando las mediaciones históricas, evitando los análisis socio-políticos de esas realidades históricas.[86]

Una ponencia que requiere mayor detenimiento es la de Juan Carlos Scannone, porque sirve como revelación casi explícita de las preocupaciones y orientaciones de la teología populista en Argentina. Scannone presenta lo que a su criterio es la "chance" que le queda al lenguaje liberador.[87] Según Scannone, hay un peligro de "vaciamiento" del lenguaje liberador.[88] Se debe advertir que no entiende "vaciamiento" en el sentido de Hugo Assmann. Para este último el "vaciamiento" del término liberación se da por abstracción de su mediación socio-analítica ("marxista"), o bien, por el acaparamiento y asimilación por parte de las derechas.[89] Para Scannone, en cambio, el "vaciamiento" se daría por una *"reducción"* del lenguaje de la fe a una opción determinada como el marxismo.

> No basta con impugnar la teología dualista [escribe Scannone] [...]. Pues en dicho rechazo podría esconderse el intento de confundirlos o más bien de identificarlos por medio de una dialéctica de corte hegeliano o marxista. Ésta tiende en el fondo a *reducir* uno al otro, *vaciándolos* sin respetar ni la trascendencia de la fe ni la autonomía de lo temporal.[90]

Está claro *contra quién* escribe Scannone. Para este teólogo de la "liberación", al contrario de Gutiérrez o Negre o Assmann

[86] *Ibidem,* p. 243.
[87] *Ibidem,* p. 248.
[88] *Ibidem,* p. 250.
[89] *Cf.* Hugo Assmann, *op. cit.,* pp. 26, 106, 178, 179, 231 y 256.
[90] *Fe cristiana...,* p. 255.

o Proaño, que denuncian situaciones de injusticia y tratan de comprender el marxismo, se trata de escribir en contra del marxismo. De lo que se trata, para Scannone, es de liberar al lenguaje de su *univocidad* marxista.[91] La uuivocidad de la interpretación política condicionada por el instrumental socio-analítico, impide la inclusión como movimientos políticos liberadores de los populismos, en su caso concreto el peronismo.

> La "desunivocización" de dicho lenguaje –a la que la teología contribuye– abre tanto la posibilidad de una relectura no ortodoxa del marxismo, cuanto la posibilidad de que, por ejemplo en la Argentina, la liberación a nivel político se articule en movimientos no marxistas, como por ejemplo, el peronismo, en cuanto se lo juzgue liberador. A esto último ayudaría el hecho de que el peronismo, por su misma dinámica interna, ha evolucionado desde un nacional-populismo hasta proponer hoy un socialismo no marxista, de índole nacional y humanista.[92]

Scannone mismo aclara quiénes son los pensadores que con él comparten este tipo de enfoque en la búsqueda de una nueva dialéctica que supere la dialéctica hegeliana-marxista. Antecedentes en Blondel y Fessard y entre los latinoamericanos Enrique Dussel y Orlando Yorio.[93] La negativa a identificar fe cristiana e ideología política (como si esa "fe" cristiana que se dice profesar estuviera inmaculada de toda ideología... (!) es compartida con Víctor Massuh.[94]

[91] *Ibidem,* p. 251.
[92] *Ibidem,* p. 252.
[93] *Cf. ibidem,* p. 255, nota 12.
[94] *Ibidem.* Si bien el acuerdo de Scannone con Massuh "no es total", según el mismo Scannone aclara *(cf.* p. 256), es significativo que realice la defensa de Massuh. Sobre Massuh, para ubicarlo en sus "opciones" políticas "liberadoras", se puede consultar el reportaje aparecido en el primer número de la revista *Libro Leído* por los días del golpe militar que derribó a Isabel Perón en 1967. Lo interesante es que en la ambigüedad del lenguaje que maneja Scannone y ahora Massuh, todos los gatos son pardos. Hoy se puede estar aquí y mañana allá, en un juego de metamorfosis ca-

En contra de la lógica de la totalidad, Scannone distingue dos movimientos: "el escatológico y el histórico político".[95] Queda así en condiciones de acentuar la identificación de la cual parte. Una identificación entre las dialécticas de Hegel y de Marx. "Negativamente [escribe Scannone] ya está claro que para no caer en el dualismo no es necesaria la identificación dialéctica (aquí entiendo la dialéctica como la entienden Hegel y Marx)."[96] Ya se ha señalado la acertada calificación de "indiscriminada" que ha dado Negre a esta identificación *(cf. supra).*

En este contexto se ubica el lugar teórico propio del concepto de "discernimiento" como criterio teológico o de fe, posibilitante de la "opción".

> Pero la fe incide ("se encarna", desciende) en la *opción* concreta por *tal* ideología en vez de tal otra, o por *tal* esquema científico de análisis, *tal* proyecto político o modelo técnico en vez de tal otro. (Son alternativos porque son contingentes.)
>
> Pues para esa opción no basta la aplicación de los principios o esquemas de análisis de la ciencia, etcétera, sino *porque es libre* (al menos con la libertad propia de la interpretación) es necesario también el discernimiento. Y allí incide la fe, en cuanto esa opción, aparentemente sólo científica, política o técnica, puede ser de hecho también una opción teologal o antiteologal.[97]

No interesa subrayar aquí las derivaciones ideológicas evidentes del texto. Sólo apuntar, a riesgo de parecer irónico, que

maleónica verdaderamente asombroso y muy propio de la pequeña burguesía "intelectual". Junto con Massuh, otro de los filósofos que avalan sin reservas la actual situación de Argentina es Jorge L. García Venturini *(cf.* "Un filósofo que habla de cosas serias y también de 'chantas'", en *Gente;* carezco de la referencia exacta si bien tengo ante mí las páginas del reportaje, realizado por Horacio de Dios, si no me equivoco el mismo que entrevistara a Massuh para *Libro Leído* y con seguridad el periodista que lo entrevistó por televisión).

[95] *Fe cristiana...,* p. 257.

[96] *Ibidem,* p. 258.

[97] *Ibidem,* p. 259.

se está muy cerca aquí de una doctrina de dos verdades. Porque el enfrentamiento que aquí se plantea es ciencia (¿piensa Scannone aquí en el marxismo o en las ciencias sociales?)-teología. En buena lógica, de los planteamientos de Scannone se deduce que establecidas, por un criterio extracientífico como el "discernimiento teológico", la insuficiencia o falsedad de las conclusiones de la ciencia, en tanto opciones antiteologales, se las debe rechazar. ¿Se ha vuelto al tiempo de Giordano Bruno? Así lo parece y mucho peor, por cuanto la Inquisición se llama ahora grupúsculo en el interior del peronismo, que goza de la "libertad propia de la interpretación", y la opción teologal es ahora la opción por el humanista, cristiano y socialista movimiento peronista. Así, en bloque sin discriminaciones. Quizá la "lógica de la totalidad" tenga sus deficiencias, pero esta paradojal lógica de la irracionalidad ya se sabe a dónde conduce.

Pero Scannone refuerza todavía más la interpretación que aquí se brinda.

> La voluntad salvífica de Dios [...] se conoce por discernimiento. Ese discernimiento de los signos de Dios en la Historia es una hermenéutica de fe, y no una deducción, ni siquiera dialéctica. Y la mediación que le pueden ofrecer las ciencias, por ejemplo, sociales, es también interpretativa, es decir, hermenéutica. Y lo propio de toda hermenéutica es el ámbito de libertad en que se mueve, y su asunción del riesgo histórico.[98]

Según esto, lo admisible y deseable es promover una blondeliana acción en la historia dentro de la "tensión escatológica del 'ya, pero todavía no'".[99] A esta altura no se sabe si ubicar esta observación como la última palabra de la teología o como un anticipo a posteriori del existencialismo o de los planteamientos de un Mayz Vallenilla. Ya se analizará oportunamente

[98] *Ibidem,* p. 261.
[99] *Ibidem,* p. 263.

cómo reaparecen estos temas y esta "tensión" en la filosofía latinoamericana.

A las dificultades que presenta una noción puramente "instrumental" del marxismo les sale al paso Hugo Assmann en el seminario que le toca coordinar. En ese seminario:

> Se pide una mayor precisión sobre el concepto de *marxismo como instrumento* de análisis de la realidad. Concretamente, se centra el diálogo sobre la posibilidad de utilizar las aportaciones del materialismo histórico, rechazando al mismo tiempo la visión materialista dialéctica del marxismo. A esta cuestión se responde que no parece posible, al menos en el plano de la teoría, aceptar el materialismo histórico rechazando al mismo tiempo el materialismo dialéctico. Tal operación separatoria podría admitirse tan sólo tácticamente. Teóricamente constituyen una unidad profunda.[100]

Sin perjuicio de las ambigüedades del texto citado, que más que cerrar la discusión la abre, conviene reiterar nna observación incluida en nota.

> Podría reflexionarse cristianamente sobre esta cuestión desde el supuesto de la admisión de un solo devenir histórico que rechaza toda concepción dualista entre la historia de la salvación y la historia "profana" eliminando las intervenciones categoriales de Dios en la historia. Es decir, la postura de un Dios tapa-huecos.[101]

En el seminario que le toca coordinar, Scannone vuelve a la carga sobre ciertas nociones muy importantes. Conviene retener algunas de ellas para enriquecer el análisis ulterior de la filosofía.

En primer lugar, le interesa *"pasar de la función de la teología a la función del teólogo".*[102] Ésta es una preocupación muy

[100] *Ibidem,* p. 341. La redacción es de J. Lois.
[101] *Ibidem,* nota 2.
[102] *Ibidem,* p. 356. La redacción es de Fernando Urbina.

marcada en ciertos sectores de la filosofía latinoamericana. Preocupación por el papel del filósofo o del teólogo. Es ésta una preocupación existencial por el papel que le toca cumplir en la sociedad a este tipo de intelectual. Se trata de un teólogo "contemplativo en la acción", realizando "la plena significación de la fórmula de la tradición ignaciana".[103]

Es muy importante señalar la concepción de utopía que maneja Scannone. Según él, el problema de la utopía, tal como a su juicio lo ha planteado Gutiérrez, supone la cuestión de los lenguajes que retoma la teología. En el caso del lenguaje de las ciencias sociales usado por la teología hay que tener cuidado.

> El resultado es un discernimiento, una crítica mutua: la crítica sociológica critica a la teología, y ésta critica a su vez a los supuestos sociológicos. En realidad, ambas críticas tienen el mismo sujeto: el hombre en el tiempo. Gutiérrez ve la mediación entre teología y ciencia social en la utopía: opción del hombre en la historia.[104]

La utopía queda reducida, por tanto, a la opción del hombre, opción que cabe ser pensada como individual y, es más, que carece de sentido pensar como no individual.

Más adelante, afirma el redactor: "Scannone nos devuelve al punto de partida: *'toda teología, si no nace de una experiencia espiritual, no es teología'".* [105] El riesgo de espiritualizar el compromiso político con el "pobre" es explíciro. No sólo esto, sino que los "procesos del espíritu" pueden tipificarse siguiendo a Gusrave Morel. Entre los místicos el proceso se da combinando dos tipos. En San Juan de la Cruz es lineal, cuando hay noche hay sólo noche. Por su parte, en Santa Teresa es circular, alternan luz y sombra. La Iglesia no vive sólo el proceso lineal sino

[103] *Ibidem,* p. 356.

[104] *Ibidem,* pp. 362-363.

[105] *Ibidem,* p. 365. Hay que suponer que lo subrayado por Urbina son palabras textuales de Scannone.

conjuntamente el circular. Y este proceso exige también este tipo circular de hermenéutica.[106]

Un último punto interesante de retomar es la identificación del sujeto de la teología en el pueblo. "El sujeto de esta teología no es un individuo –el pensador teólogo– sino un sujeto colectivo –el *pueblo*–, desde cuyo seno el teólogo la expresa."[107] No es necesario abundar en la significación de esta propuesta. Es una matización de la figura liberal demasiado individualista del teólogo (o intelectual en general). Ya se señaló la importancia que tiene para este discurso la función del teólogo (o del filósofo, como se verá oportunamente). Debe decirse que esta mixtificación sirve como una justificación del discurso que el teólogo pronuncia, el que se supone legitimado por vía de la autoridad del *pueblo* en este caso.

Seguramente no es esto todo lo principal, ni el mejor fruto del Encuentro de El Escorial. Sin embargo, ha sido necesario tomarlo en consideración para poder entender, más adelante, el *trasvasamiento* y las metamorfosis de ciertos lenguajes autorreconocidos como filosofía "de la liberación".

La evaluación epistemológica

Pasados unos años llega el momento en que el discurso de la teología de la liberación puede comenzar a reflexionar sobre sí mismo. Ya no aparece como logomaquia el preguntarse por las condiciones metodológicas de posibilidad de una teología de la liberación. Es el momento de abordar la dimensión epistemológica de la teología de la liberación. Dimensión que debe ser abordada para evitar la pérdida de criticidad del discurso de la liberación, para evitar su escamoteo y su tergiversación en manos de los sectores dominantes. Gutiérrez había planteado en su momento que la novedad que aportaba la teología de

[106] *Ibidem*, p. 371.
[107] *Ibidem*, Aportación núm. 5.

la liberación no estaba dada por la temática sino por una *"nueva manera* de hacer teología".[108] Claro que nadie se había detenido suficientemente a esclarecer cuál era esta nueva manera de hacer teología. En gran medida, porque la teología de la liberación nació y se desarrolló al calor y urgida por la praxis en la que se embarcaban los cristianos latinoamericanos. Incluso la actitud era, en principio, contraria a lo que por momentos aparecía como desviación intelectualista. En este sentido van las prevenciones de Assmann *(cf. supra)* contra los kantianos interrogantes y las logomaquias bizantinas. Sin embargo, en 1974, cerca de la mitad de la década de los setenta, Juan Luis Segundo se dispone a encarar el problema tomando el toro por las astas y se decide a ahondar la pregunta por la especificidad de la teología de la liberación, de la teología latinoamericana de la liberación. Producto de este esfuerzo es su libro *Liberación de la teología.*[109] Este libro marca un hito en la reflexión teológica de la liberación, al modo como el libro de Gutiérrez marca su inicio y describe el plexo de problemas que aborda. El de Segundo parece una muestra de la altura y el rigor teórico a que ha llegado esa reflexión.

Para Segundo está claro que el contenido de la teología de la liberación es el mismo que el de toda la tradición teológica académica. La divergencia está en el método. Lo que era "manera" en Gutiérrez es en Segundo claramente *método.*[110] Ahora bien, esta preocupación no surge de un purismo intelectualis-

[108] Gutiérrez, *op. cit.,* p. 33.

[109] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología,* Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, 270 pp. (Cuadernos Latinoamericanos, 17).

[110] "Cuando se quiere informar al lector no familiarizado con el tema dónde podrá encontrar literatura sobre la 'Teología de la Liberación', es difícil superar el escollo de las bibliografías que se guían por títulos, y no por contenidos o metodologías [...] No es nuestra tarea aquí brindar tal bibliografía. Tanto más cuanto que trataremos de métodos más que de contenidos y, en tal sentido, puede ser más ilustrativa una obra de escaso valor en contenido, o aun opuesta a la teología de la liberación, que una obra relativa a la liberación teológica que siga una metodología más o menos clásica" (Segundo, *op. cit.,* p. 7, nota 1).

ta, que pretende lograr más claridad de expresión o algo por el estilo. Surge de un análisis de las amenazas concretas que trabajan en pro de la destrucción del discurso liberador. Estas amenazas contra el *contenido* de la teología de la liberación se organizan en tres tendencias. La primera está constituida por la actitud de las autoridades eclesiásticas, para quienes se vive claramente un *pos-Medellín,* ya denunciado por Gutiérrez, en el cual se trata de recortar y mitigar las "subversivas" declaraciones de ese encuentro. La segunda está representada por la adopción oficial de la terminología liberadora vaciada de su carga crítica y cargada de una significación tranquilizante y adormecedora, tal como reiteradamente denunció Assmann. La tercera tendencia es la quinta columna que forma parte del discurso mismo de la teología en muchos casos. Se trata de los medios a que se acudió para hacer teología. Medios tradicionales: la interpretación bíblica y la tradición dogmática. Este último es el peligro más sutil y que debe ser especialmente enfrentado so pena de que la teología de la liberación no pase de ser una moda más dentro de las tantas que han lucido ciertos sectores de la *inteligentsia* latinoamericana, integrados o no por clérigos.

El propósito de Segundo es atacar estas tres tendencias de frente, y este ataque sólo puede provenir de un tipo de enfoque crítico que ponga en cuestión la especificidad misma de tal teología.

> Tal vez haya llegado la hora de la epistemología [afirma Segundo], es decir, la de analizar, más que el contenido, el método mismo de la teología latinoamericana y su relación con la liberación.
>
> En efecto, sólo un estudio y un acuerdo en torno del método de hacer teología frente a y para nuestra realidad latinoamericana puede desafiar, tal vez victoriosamente, los mecanismos de la opresión y las tentativas de apropiarse el vocabulario liberador por parte del sistema opresor.
>
> Pero, además, tal vez haya llegado la hora de pasar al ataque

> contra la tercera tendencia, esto es, de combatir la metodología teológica tal como se la practica en los centros del saber. No como un desafío nacionalista o particularista, sino como un desafío propio y constructivamente teológico. Todo latinoamericano sabe por experiencia que cualquier intento de lucha de esta clase es enfrentar pigmeos y gigantes. Pero el saberlo no exime de luchar. Tal vez las críticas posteriores a la teología latinoamericana, si son suficientemente eruditas, tendrán que comenzar justificándose a sí mismas. Y ello, aunque más no sea, puede ser el comienzo de un diálogo.[111]

Una actitud de ataque a la actividad académica será también una constante en la filosofía de la liberación. Pero con una salvedad. En ésta va a actuar como un elemento mixtificador del verdadero enfrentamiento que iba por otro lado. Otra constante de la actividad de los intelectuales latinoamericanos es el intento permanente de dialogar con Europa y obtener su reconocimiento.

En fin, queda claro cuál es la preocupación de Segundo y cuál es la modificación de enfoque que introduce en la reflexión teológica latinoamericana. Se trata de abordar la dimensión epistemológica entendiendo por tal la pregunta por la especificidad del método de la teología latinoamericana. Aclarando que "toda teoría general capaz de proporcionar el método para un análisis ideológico, merecería ser llamada liberadora".[112]

Sin embargo, a pesar de todo su valor, la exposición de Segundo adolece de múltiples deficiencias. Conviene señalar una que hace al corazón mismo de su propuesta. Todavía concibe una especie de discurso trascendente, absoluto, esperanzado y fuente de toda esperanza, situado más allá del vocabulario.

[111] *Ibidem,* pp. 9-10.

[112] *Ibidem,* p. 25. Cabe aclarar aquí que Segundo enfoca el marxismo en el único modo posible para un cristiano: como método o instrumento de análisis histórico-social. Ya se volverá más adelante sobre este punto.

Tal vez haya quedado claro que lo único que puede mantener indefinidamente el carácter liberador de una teología, no es su contenido sino su método. En éste está la garantía de que cualquiera que sea el vocabulario usado, y cualesquiera que sean las tentativas del sistema para reabsorberlo, el sistema mismo va a continuar apareciendo en el horizonte teológico como opresor. Y en ello está la mayor esperanza teológica para el futuro.[113]

La distinción prehegeliana entre contenido y modo de su tratamiento, permite seguir manteniendo otra serie de escisiones: entre texto fundamental denunciante y profético y vocabulario usado, etc. Quizá aquí quede un resto de intelectualismo. Lo que importa es garantizar un discurso permanentemente cuestionador. En esto siguen teniendo validez y fuerza las palabras de Gutiérrez. Más que *hablar sobre* la liberación, a la teología le interesa ser liberadora. Interesa promover eficazmente el proceso mismo de liberación, en función del cual están todas las teorizaciones.

No cabe realizar aquí una reseña de este libro, como no se ha hecho de los trabajos que anteriormente han servido para ir articulando esta exposición. Sin embargo, es fundamental detenerse en lo que constituye, a mi juicio, la clave de este libro. En el capítulo primero, criticando otras propuestas, Segundo expone su concepción de lo que llama el *"círculo hermenéutico"*.

Segundo comienza diferenciando las actitudes de un teólogo de la liberación respecto de un teólogo académico. Este último profesa una teología autónoma. No de la *Biblia,* porque en definitiva el cristianismo es una religión bíblica. Tampoco de las ciencias históricas, que permiten conocer mejor el pasado y mejorar la interpretación de la Biblia. La autonomía que se declara es respecto de las ciencias del presente. La actividad teológica es inmune a todas las tendencias políticas e ideológi-

[113] *Ibidem,* p. 48.

cas del presente. "Un teólogo de la liberación es alguien que empieza exactamente al revés. Sospecha que todo lo que tiene que ver con las ideas está íntimamente relacionado, aunque más no sea inconscientemente, con la presente situación social, incluso, por supuesto, la teología."[114] Lo fundamental es, por tanto, mantener esta relación, esta conexión entre ciencias del pasado y ciencias del presente. Sin ella, habrá discursos que *"traten de"* la liberación, pero por su "ingenuidad metodológica" serán reabsorbidos por el sistema lingüístico de los sectores dominantes.

El método que conecta, que relaciona las ciencias del pasado con las ciencias del presente exige, según el teólogo uruguayo, una "metodología especial". La denomina *"círculo hermenéutico".*

De inmediato proporciona una primera definición, que conviene tener en cuenta para ir comprendiendo el sentido de este "círculo".

> El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ello la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente.[115]

Bultmann fue el primero en proponer la fórmula del círculo hermenéutico para su método de interpretación bíblica, especialmente del *Nuevo Testamento.* Segundo considera que el método que denomina con la misma fórmula para la teología de la liberación es más estricto que el de Bultmann y merece llevar ese nombre con más derecho. Como es sabido, Bultmann integra con Gadamer y Heidegger el trío o terceto hermenéutico de Marburgo. Alterando el orden de la exposición de

[114] *Ibidem,* p. 12.
[115] *Idem.*

Segundo, se considerará ahora un punto en que difiere el círculo de Bultmann con el de Segundo, para analizar luego este último con más detenimiento.

A propósito de la tendencia entre los anglosajones de volver a todo tipo de fuentes míticas y no sólo las "cristianas", Segundo marca el punto de disidencia en el "presupuesto de Bultmann de que debe tenerse por mítica toda intervención divina en el ámbito de los fenómenos".[116] Esto exigiría una redefinición de la fe cristiana. Al no hacerlo, Bultmann abre la puerta a todo tipo de mensajes históricos, no sólo a los que provienen del "revelador divino". Esto ni siquiera se lo plantea la teología latinoamericana. Para los latinoamericanos está claro que se trata de reinterpretar las Escrituras.

Dos condiciones supone el círculo hermenéutico de Segundo.

> La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general [...] La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto termina el círculo hermenéutico.[117]

Estas dos son condiciones "necesarias", porque sin ellas, o sea, sin círculo hermenéutico

> la teología es siempre una manera conservadora de pensar y actuar. No precisamente por su contenido, sino a causa de que una tal teología carece de criterios *actuales* para juzgar nuestra realidad, y ello se convierte siempre en un pretexto para aprobar lo que ya existe, o aun para desaprobarlo por no corresponder a cánones más viejos todavía.

[116] *Ibidem,* p. 141, nota 1.
[117] *Ibidem,* p. 13.

> Pienso [sigue Segundo] que la teología más progresista en América Latina está más interesada en *ser liberadora* que en *hablar de liberación.* En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad.[118]

Suponiendo estas dos condiciones, el círculo de Segundo está integrado por cuatro momentos. Cuatro momentos que debe incluir toda interpretación que quiera considerarse teología de la liberación. Porque el círculo hermenéutico constituye en su aplicación la especificidad metodológica de la teología latinoamericana de la liberación.

> Me parece oportuno [reitera Segundo] repetir las dos condiciones que ha de tener dicho círculo: la riqueza y profundidad de nuestras preguntas y sospechas acerca de la realidad, y la riqueza y profundidad de una nueva interpretación de la Biblia. Estas dos condiciones suponen a su vez cuatro puntos decisivos en el círculo. *Primero:* nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo:* la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; *tercero:* una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y *cuarto,* nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos datos a nuestra disposición.[119]

Estos cuatro puntos serán analizados por Segundo a partir de cuatro "ejemplos", o más que ejemplos habría que decir etapas del pensamiento, que le permiten estructurar el círculo. Los

[118] *Idem.*
[119] *Ibidem,* pp. 13-14.

cuatro ejemplos o intentos, a ojos de Segundo, de formar el círculo, son: Harvey Cox, *The Secular City,* Nueva York, Macmillan, 1965; Karl Marx, varias obras; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. ingl., Nueva York, Scribner's Sons, 1958, y James Cone, *Teología negra de la liberación,* trad. cast., Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1973.

Lo más curioso es que el punto de partida de este círculo no lo ubica Segundo en alguno de los hermeneutas de Marburgo, sino en Karl Mannheim y su sociología del conocimiento. Mannheim es considerado por Segundo "discípulo de Marx".[120] Esta consideración, sin ser totalmente incorrecta, desdibuja la deformación del marxismo llevado a cabo por Mannheim y confunde el marxismo con la sociología del conocimiento. Sin embargo, conviene por claridad de esta exposición continuar penetrando en el pensamiento de Segundo, dejando para más tarde este tipo de precisiones.

El texto de Mannheim del que parte Segundo es el siguiente:

> Un número cada vez mayor de casos concretos viene a demostrar que *a)* el planteo del problema sólo es posible gracias a una *previa experiencia real y humana* donde ese problema está contenido; *b)* al hacer su elección entre una infinidad de datos, el pensador realiza un *acto de voluntad,* y *c)* las fuerzas que surgen de la experiencia viviente son muy significativas para explicar *la dirección que sigue el tratamiento del problema.*[121]

A partir de este texto Segundo inicia el análisis del primer intento. El de Harvey Cox en *La ciudad secular.* El círculo de Cox se interrumpió en el primer momento. Cox nunca aceptó

[120] *Ibidem,* p. 13.

[121] "Estando ya escrita esta obra, llegó a mis manos el interesante librito de Walter Wink, *The Bible in Human Transformation,* Nueva York, Fortress, 1973. Wink expone una dialéctica interpretativa parecida, en muchos puntos, a nuestro círculo hermenéutico. Una de esas semejanzas es que el punto de partida está situado igualmente en una cita paralela de K. Mannheim" *(ibidem,* p. 14, nota 2).

totalmente al hombre pragmático que era su punto de partida. La aceptación del punto de partida supone un compromiso humano, una *parcialidad* conscientemente aceptada. En el caso de Marx la cuestión es un poco más complicada. Especialmente por el repudio explícito que Marx hace de la religión. Sin embargo, Segundo considera justificado el tratamiento de Marx en un contexto teológico, dada la influencia de la reflexión de Marx en todas las expresiones del pensamiento posterior. Y Segundo realiza unas precisiones admirables.

> No cabe, empero, negar que, en la asignación de la etiqueta "marxista" a un pensamiento o a una influencia, existe un evidente problema de lenguaje. Prescindiendo de que existen mil maneras diferentes de interpretar y concebir al marxismo por quienes se sienten identificados con él, está también el hecho de que los grandes pensadores no se substituyen unos a otros, sino que se fecundan y complementan. El pensamiento, a partir de Aristóteles, no será nunca lo que fue antes de él. En ese sentido, todos los que pensaron filosóficamente en Occidente son aristotélicos. Tampoco el modo de concebir y plantear los problemas de la sociedad será en lo sucesivo lo que fue antes de Marx. Acéptese o no, todo lo que Marx dijo, concíbase de tal o cual manera su pensamiento "esencial", siempre será cierto que no hay problema social actual que no sea, en una u otra medida, "marxista", es decir, profundamente deudor a Marx. En este sentido la teología de la liberación de América Latina es ciertamente "marxista". Ya sé que esta frase será usada fuera del contexto; pero nadie puede esquivar eternamente los malentendidos torpes o interesados.[122]

Sin embargo, el problema no está en esta asignación tan vaga de "marxismo" en el mismo sentido en que Marx sería "aristotélico", sino en la posibilidad de predicar marxismo suponiendo una asimilación y asunción del mismo, no ya en su

[122] *Ibidem*, p. 19, nota 10.

difícilmente identificable contenido "esencial", sino en su tremenda carga problematizadora y tendencial. En este sentido se nota un esfuerzo positivo y tenaz en la obra de Segundo como en las de Assmann y Gutiérrez.

Ahora bien, el círculo hermenéutico en Marx se suspende en el segundo momento. Marx uo intenta renovar críticamente la teología sino *abolir la religión*.

> El círculo se detiene [destaca Segundo] porque Marx, contra sus propios principios, en lugar de estudiar posibilidades particulares, concretas e históricas de la religión y de la teología, toma el camino fácil de descalificar lo religioso en general, tomándolo como un monolito autónomo y ahistórico. La religión, en el pensamiento de Marx, más que pertenecer a una superestructura ambigua, parece pertenecer a un plano puramente espiritual, o aún más, constituir una pura refutación ideal del materialismo histórico [...] Marx [...] parece no haber sospechado jamás que la ideología puede haber deformado la mente de los teólogos que interpretaron las Escrituras, haciéndolos interpretarlas inconscientemente en el sentido favorable a los intereses de las clases dominantes. Parece no tener interés alguno en determinar si ha habido o no distorsión del mensaje cristiano y si es posible y necesaria una nueva interpretación en la dirección misma de lucha del proletariado [...] si Marx se compromete a cambiar el mundo, nunca tuvo una experiencia de la teología como ciencia ligada a las fuentes. Una filosofía de la religión no puede desempeñar la misma función que la teología, puesto que no se siente ligado a una interpretación de las fuentes bíblicas. Por otra parte, el acto de voluntad de Marx de abolir la religión no es un acto de voluntad desde dentro de la teología que puede significar un cambio en el modo de tratar los problemas teológicamente. Es un abandono de ellos.[123]

Falta, por tanto, extender la sospecha ideológica al seno de la teología. Este paso será dado por Max Weber. Claro que con la

[123] *Ibidem*, pp. 23-24.

limitación, salvo alguna observación un poco aislada, de no haber sospechado de la misma tradición interpretativa de la Biblia.[124] Por tanto, Max Weber no da el paso entre el tercero y el cuarto punto del círculo hermenéutico. Si bien analiza el condicionamiento social y permite pasar del análisis de la ideología en general al análisis eu particular de una ideología teológica. En la interpretación de Segundo, Weber es también un discípulo genuino de Marx. No interesa desarrollar este punto por ahora.

Por último, la teología negra de James Cone le permite a Segundo completar el círculo. Cone parte de la experiencia de la comunidad negra. Una experiencia particular por la que toma decididamente partido y de lo cual habla con un "leuguaje apasionado".[125] Para Cone se trata de sospechar de la ideología de los blancos y de extender la sospecha a la teología, elaborada en general por blancos con criterios aparentemente universalistas y espirituales. Se deben denunciar como "mecanismos ideológicos de la teología" tanto la universalidad cuanto la espiritualidad (en la medida en que son presentadas en abstracto).[126] Y Cone vuelve a la *Biblia* para reinterpretarla en función de la situación actual de su comunidad. Segundo señala expresamente que no le interesa discutir la propuesta de Cone. Más bien, le interesa tomarla en consideración como un esfuerzo serio por hacer teología de la liberación desde la perspectiva racial-cultural de los negros norteamericanos. La parcialidad queda justificada, porque se trata de elaborar aquella *parte* de las Escrituras que hoy es importante para los cristianos en situación concreta.

El libro de Segundo moviliza renovadas meditaciones. No se trata de agotarlas aquí, ni mucho menos. Cabría trabajar sobre su rechazo a los "tercerismos" a partir del análisis de la DC chilena,[127] retomar y discutir su aventurada identificación entre

[124] *Ibidem,* p. 32-33.
[125] *Ibidem,* p. 36.
[126] *Ibidem,* p. 39.
[127] *Cf. ibidem,* pp. 106 y siguientes.

el concepto de "masas" que manejan Lenin *(¿Qué hacer?)* y Ortega *(La rebelión de las masas),*[128] meditar sobre sus observaciones al populismo y a la teología argentina del pueblo,[129] etcétera.

Lo que sí debe ser tomado aquí eu consideración es que el esfuerzo de Segundo sirve para determinar la especificidad metodológica de la teología latinoamericana de la liberación.

Lo que no advierte Segundo es que en la negativa de Marx a renovar la tradición teológica no se oculta ignorancia o contradicción con sus principios, sino justamente la posibilidad de eliminar una hermenéutica circular, abriendo la posibilidad de un futuro nuevo e insospechado más allá de todas las filosofías posibles de la historia (y mucho menos teologías de...). Para Marx no hay ninguna "revelación" privilegiada y por tanto ningún momento histórico (o mejor, ¿prehistórico?) con plenitud de sentidos que admita nuevas y renovadas aplicaciones o enriquecimientos. No hay, para Marx, Palabra trascendental alguna.

La fundamentación bíblica

He dudado antes de incluir el término "fundamentación" en el título de este parágrafo. Sin embargo, indudablemente el cristianismo tiene como uno de sus referentes característicos las Escrituras. No quisiera que este término diera pie a peusar en que se está aquí frente a una teología fundamentalista, expresamente rechazada como posibilidad para la teología latinoamericana por Gutiérrez. Más bien, se trata de indicar una relación de jerarquización entre la *Biblia* y el presente. El énfasis, lo que distingue al cristianismo, es la vivificación de la palabra bíblica en el presente. En este sentido y tal como la ha planteado Segundo, se trata de una nueva hermenéutica, de un nuevo

[128] *Cf. ibidem,* pp. 245 y ss. Parece que Segundo lee a Lenin desde cierto "Kautsky" estereotipado.

[129] *Cf. ibidem,* pp. 264 y siguientes.

círculo hermenéutico. La teología de la liberación se dedicó en general mucho más a remover las capas enquistadas de una cierta tradición interpretativa que a proponer positivamente esa nueva interpretación bíblica. Al mismo tiempo, se dedicó mucho mayor esfuerzo a la interpretación crítica de la realidad latinoamericana a partir de la "teoría" de la dependencia, que a rever la interpretación de las fuentes bíblicas.

Uno de los biblistas que más han aportado en este sentido es José Severino Croatto. Cabe referirse aquí al esfuerzo de gran aliento dedicado por Croatto a la interpretación del *Génesis*. Fruto de este esfuerzo ha surgido el primer tomo de una serie de tres volúmenes dedicados a esta interpretación.[130]

Su estudio está articulado en una triple perspectiva. Por una parte, desde la fenomenología de las religiones, trata de precisar la especificidad de la cosmovisión bíblica. Son muy interesantes en este sentido sus comparaciones, no sólo con el mundo griego, sino con todo el mundo antiguo, América incluida.[131]

[130] José Severino Croatto, *El hombre en el mundo; creación y designio; estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires, 1974, tomo I, 271 pp. Entre las múltiples publicaciones de Croatto conviene mencionar también las siguientes: *Liberación y libertad; pautas hermenéuticas*, Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973, 153 pp. A propósito de este libro téngase en cuenta que el contexto en que lo cita Segundo como interpretación "ingenua" del *Éxodo* supone una lectura infundada *(cf. op. cit.*, pp. 128-129 y nota 12). En ningún momento plantea Croatto que el libro del *Éxodo* "posee la clave para la interpretación de toda la Escritura", y mucho menos puede afirmarse que la interpretación de Croatto pueda ser fácilmente echada por tierra por una "teología bíblica de carácter científico" *(sic.)* (!?). Tampoco puede oponerse a la interpretación de Croatto la ya clásica de Von Rad, porque si bien Croatto no la retoma explícitamente en el libro de referencia, la conoce sobradamente, la ha analizado y examinado rigurosamente en otros trabajos y, por supuesto, la supone. *Cf.* mi reseña al libro de Croatto en *Señales*, núm. 176 (Buenos Aires, primer trimestre de 1975, Fascículo 1), pp. 15-16. También de Croatto conviene mencionar "Hombre nuevo" y "Liberación en la carta a los romanos", *Revista Bíblica*, año 36 (Buenos Aires, 1974), pp. 37-45; "Las estructuras de poder en la Biblia; la recontextualización hermenéutica", *Revista Bíblica*, año 37, núm. 156 (Buenos Aires, 1975/12), pp. 115-128.

[131] *Cf.* Croatto, *El hombre en el mundo...*, cap. 4: "Caos y cosmos en el mundo antiguo", pp. 67-112.

La pregunta fenomenológica por la "intención" del lenguaje mítico-simbólico conduce al hombre que "dice" al mundo, a Dios y a sí mismo. Por eso, el énfasis en la antropología del *Génesis,* 1-11. La antropología pregunta por el hombre y esta pregunta es una de las claves del pensar actual, incluida la teología de la liberación. Por eso la importancia de hacer una lectura hermenéutica. No sólo exegética, sacando nna significación del texto bíblico, sino hermenéutica, eisegética, enriqueciendo el texto bíblico desde la situación del hombre actual, llevando al texto bíblico una plenitud de sentido para el hombre de hoy. Hermenéutica bíblica muy en deuda con las propuestas de Paul Ricoeur.

Es muy difícil retomar algunos puntos fundamentales retirándolos del contexto del denso comentario que realiza Croatto. Sin embargo, conviene destacar lo que parece ser el aporte especial del mensaje cristiano y que carga de sentido la revelación de Dios en la historia. El relato sacerdotal del *Génesis* pone énfasis en la teología de la Palabra. Una Palabra que está en función de la realización del hombre en el mundo. No se trata, en la cosmovisión bíblica del *Génesis,* de una cosmología sino de la *creación* de un mundo para el hombre. El hombre (varón/mujer) es el centro de esa creación. Casi conviene reproducir textualmente algunos párrafos de Croatto que sintetizan magníficamente su análisis, si bien no eximen de su lectura y estudio.

> Dios aparece como el *creador* absoluto y único [...]. La idea bíblica de creación destaca la trascendencia de Dios y es la "clave" para entender la ruptura con el mito. Dios aparece así "descosmizado" y ello implica una modificación radical en la cosmovisión [...]. Dios crea *en el tiempo* en el sentido de que éste coincide con la creación [...]. Nada se dice de un "antes" de la creación [...] todas las "obras" de la creación tienen su propia *finalidad* o función [...]. Todas se orientan *al hombre* como centro de interés y éste, a su vez, queda polarizado hacia *el sábado.* Dios, por otra parte, no crea

un mundo *ideal (cf.* Platón, Filón de Alejandría, el mazdeísmo iranio, etc.) sino *este mundo del hombre.* Con ello, el Creador trascendente y el hombre histórico quedan íntimamente relacionados, sin necesidad del "intermedio" de la teogonía o del cosmos arquetípico. Es, en suma, una manera nueva y profunda de concebir la trascendencia de Dios y *del hombre* [...]. La nueva *vocación* del hombre se expresa además en dos fórmulas muy densas: es "imagen" del Dios *creador* (su esencia) y se le encomienda el "dominio" de la naturaleza (su misión). El hombre aparece así como en una posición "medial" entre Dios y las criaturas [...] todo lo que sigue a la cosmogonía queda *arquetipificado* en el gesto creador de Dios, no en cuanto a *máximum-de-ser* (como en los mitos) –éste se dará en la escatología– sino en cuanto "principio" *(arje)* y fundamento. El Dios salvador será siempre el Dios creador. Esto mismo une los planos cósmico y soteriológico de la obra divina. Impide además de un modo definitivo la interpretación del mundo como "malo" [...]. Por último, destacamos lo que es *primero* en el querigma de *Génesis* 1; su teología de la *Palabra* [...]. Si pudiéramos condensar en cinco palabras los centros de referencia de nuestro relato, diríamos: Dios *crea* por su *Palabra* un mundo *bueno* donde pone al *hombre* que debe cumplir con el *descanso* de su trabajo.[132]

Como en el caso del libro de Segundo anteriormente considerado, más que sacar apresuradas conclusiones del análisis todavía inconcluso de Croatto, conviene detenerse aquí y reflexionar sobre la multiplicidad de pistas que abre para lecturas ulteriores. Lo decisivo es que desde la perspectiva bíblica que ilumina Croatto, la teología de la liberación queda reforzada. Aparece con una extrema fidelidad a los textos bíblicos. La antropología latinoamericana que supone la teología de la liberación es una antropología concreta de hombres concretos situados en un ámbito geográfico, político, social y cultural

[132] *Ibidem,* pp. 260-262.

también concretos. Es una antropología, antes que filosófica, política, social, cultural, ideológica, "antropológica" (con exclusión de la antropología *apresuradamente* filosófica que desconoce o reduce todas estas dimensiones del hombre). Y en esta actitud de apertura histórica y liberadora al hombre latinoamericano, la teología de la liberación aparece cumpliendo con la misión co-creadora que Dios, el Dios bíblico, asignó al hombre desde el comienzo, desde los orígenes en vistas a una planificación en la escatología, ya no mítica sino histórica. Casi cabría decir que esta perspectiva hermenéutica de Croatto elimina la posibilidad misma de la utopía en los orígenes, en un mítico Paraíso terrenal y la desplaza, más acá de la Palabra, al *telos* de la historia humana.

Recepción en Argentina: tendencias antagónicas

Para completar este ya largo excurso sobre la teología de la liberación conviene hacer una referencia explícita a Argentina. Para ello nada mejor que retomar el magnífico análisis que Gustavo Ortiz dedica al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mnndo.[133] Consignando las tendencias que caracteriza Ortiz entre los cristianos "tercermundistas" argentinos, se quedará en buenas condiciones para abordar el problema de la filosofía.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se funda en 1968 con su correspondiente sección de laicos. Este movimiento surge con la convicción de que se trataba de cristianos participando y comprometiéndose en política. De ningún modo se pensó en reeditar la experiencia antiperonista de la Democracia Cristiana que nació como partido cristiano. El movimiento se desarrolló y vivió en la urgencia política que seña-

[133] Gustavo Ortiz, "La 'teoría' de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo (apuntes para una discusión)", *Pucara,* núm. 1 (Cuenca, enero de 1977), pp. 56-71.

laron los años del ascenso del peronismo al gobierno después de 18 años de proscripción y persecuciones que no sólo no lograron destruirlo, sino que lo reforzaron mucho más. En agosto de 1973 se realiza la última reunión nacional del Movimiento, en la que se manifiesta un fuerte antagonismo entre dos tendencias que se habían ido consolidando con los años y la práctica política. Esta reunión marca prácticamente el fin del Movimiento. Conviene reproducir aquí extensamente el análisis de Ortiz porque la riqueza de sus matizaciones no es nada desdeñable. Vale la pena retomar textualmente su discurso.

> Las "coincidencias" básicas, que sirvieron como punto de partida, afirmaban el socialismo como opción política del grupo, caracterizándoselo con una serie de referencias indicativas (humanista, crítico, etcétera). En reuniones posteriores, se añadía que el peronismo, al que se lo entendía como la experiencia histórica en la que el pueblo y la clase obrera se autodescubrían como sujetos del proceso revolucionario, era necesariamente el tránsito hacia ese socialismo, que desde entonces y con fuertes reservas provenientes de las representaciones del interior, se lo comienza a definir con el aditamento de "nacional".
>
> Hasta ese momento [1973] coexistían pacíficamente tres corrientes. La primera, llamémosla pastoral, sostenía que lo político debía ser asumido en su globalidad. La "globalidad" de lo político se oponía en este caso a la militancia política, al encuadramiento en un partido o tendencia. La posición no denotaba evasionismos; por el contrario, la misión del sacerdote debía ser la de denuncia "profética", localizada y concreta, unida a una tarea de concientización. De verdad, así se hizo. En esos años se emitieron declaraciones, comunicados, cartas abiertas, con una valentía y también con una ingenuidad enternecedoras.
>
> Los pastoralistas esgrimían distintos argumentos para avalar su postura apartidista. Entre los más importantes, uno era de carácter táctico. Siendo la función sacerdotal eminentemente social, ejercida entre grupos y comunidades de conformación política

plural, la concientización sería posible siempre que se conservara dentro de esos límites. En la medida en que el sacerdote se "embretara", en esa misma medida reduciría sus posibilidades de acción. La otra argumentación provenía de la teología: se temía que lo político absorbiera lo religioso.

La corriente pastoralista contó con una mayoría relativa dentro del movimiento, pero nunca alcanzó a liderearlo ni a imponer sus puntos de vista. Fue quizá la menos conflictuada, por eso mismo la que sufrió menos deserciones. En momentos de ascenso de las fuerzas revolucionarias, su incidencia era relativa. En momentos de estancamiento y retroceso, tuvo una importancia considerable.

Las dos corrientes restantes entablaron una temprana lucha ideológica y política. Una representaba predominantemente a sacerdotes del interior del país, especialmente de ciudades con densa concentración urbana o industrial: Córdoba, Rosario, Santa Fe, Tucumán, Mendoza y zonas rurales como las del nordeste, sacudidas por fuertes convulsiones sociales. La otra se asentaba geográficamente en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires.

Ambas coincidían en la necesidad de una militancia política. El argumento pastoralista les parecía naufragar frente al hecho de la división y la lucha de clases. El punto de desencuentro lo constituía la valoración del peronismo. Se pueden lanzar algunas hipótesis para explicar las divergencias.

Durante los gobiernos militares, los focos de resistencia cristalizaron en el interior: el rosariazo, el cordobazo, el mendocinazo, etcétera. Las vanguardias provenían de la izquierda no peronista o del peronismo revolucionario. Los curas del interior hicieron su aprendizaje político en este contexto y observaron y analizaron el peronismo con ojos críticos. Esta socialización política les dio mayor apertura y familiaridad con elementos teóricos marxistas, a través del filtro de las distintas corrientes. El acceso a la teoría de la dependencia, por ejemplo, es a través de su vertiente izquierdista, no populista ni nacionalista.

Los cuestionamientos a la institución religiosa, en conse-

cuencia, fueron radicales. Los conflictos provocaron numerosas separaciones, al haberse elaborado cosmovisiones diametralmente opuestas a las sustentadas por la jerarquía. La teología que se difundió resultaba heterodoxa, no paradigmática ni tomista como la practicada por el grupo de Buenos Aires.

Durante los siete años de vida, la secretaría del movimiento estuvo en manos de esta tendencia, que sufrió un mayor desgaste como efecto de la contradicción y del "desfasaje" histórico en el que cabalgaba. Ésta es quizá una de las críticas que pueden formulársele: no haberse percatado que los límites demarcaban también las posibilidades del trabajo político en la institución eclesiástica. Hubo actitudes elitistas, puristas, fronterizas con el trostkismo.

La formación teórica, mejor encaminada que la del grupo de Buenos Aires, fue a todas luces insuficiente. Y este punto es decisivo: en la estructuración psíquica del hombre religioso y celibatario, habita un mundo de absolutos: Dios, la justicia, la Fraternidad. La ascética, la mística y la indoctrinación, lo han hecho "morir" muchas veces. Potencialmente, anida en él un mártir, un voluntarista y un idealista. Sólo la ciencia y la real pertenencia al proletariado son garantías en contra del desviacionismo. Lo primero, no siempre se dio; lo segundo, estuvo condicionado por la extracción pequeño burguesa de los integrantes.

El grupo de Buenos Aires tuvo un armado doctrinal más sólido. Teóricamente, fue nutrido por una corriente cohesionada políticamente en torno de un proyecto neonacionalista y populista. Es posible encontrar entre sus miembros discrepancias secundarias o acentuaciones diferentes, pero fundamentalmente conforman un pensamiento unitario y multiexpresivo.

Una era la convergencia teológico-filosófica; otra la sociológico-política, a la cual se le puede anexar la historiográfica-cultural. Es sugerente la ausencia de lo económico.

La primera, en su orientación teológica, agrupaba a algunos profesores de la Facultad de Teología de Villa Devoto, constituidos posteriormente en comisión asesora del episcopado para

la pastoral popular. La filosófica quedó concentrada con el tiempo en un grupo que había de iniciar la corriente de filosofía de la liberación. Su órgano de expresión fue la revista *Stromata,* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica del Salvador.

Las Cátedras Nacionales, la revista *Antropología del Tercer Mundo* y *Envido* fusionaron a los sociólogos, politólogos, historiadores y estudiosos de la cultura. Se reconocían seguidores de una línea cuyos antecedentes inmediatos eran la Unión Americana y la Sociedad Bilbao, en el siglo pasado; los hermanos Hernández, Guido Spano y la intelectualidad influida por FORJA en este siglo. Aun cuando se forzaban por crear distancias con respecto al nacionalismo católico del 28, es evidente el influjo de José María Rosas. Rescatan asimismo, pero con salvedades, los aportes hechos por la "izquierda nacional", fenómeno intelectual de "barricada" y que reúne nombres como los de Puiggrós, Hernández Arregui, Abelardo Ramos y, para polemizar con él, el de Milcíades Peña.

Vocero del populismo nacionalista, el grupo de Buenos Aires sostenía que la contradicción principal en el proceso político argentino, era la de élite-pueblo, equivalente en el fondo a la de imperio-nación. Los pueblos y naciones *dependientes* económica y políticamente de los dos centros hegemónicos de poder, los Estados Unidos y la Unión Soviética, formaban el Tercer Mundo. La dominación de los países centrales sobre los periféricos se ejercía por la apropiación del excedente económico y de la masa de plusvalía extraída a los pueblos dependientes. La solidaridad internacional es una utopía: los obreros de los países industriales usufructúan parte de la plusvalía arrancada al Tercer Mundo. Desde la óptica de los países dependientes, el imperialismo no comenzó en el estadio del capitalismo financiero, como lo afirmó Lenin; el capitalismo fue siempre imperialista.

La liberación nacional era la tarea prioritaria y debía ser protagonizada por el pueblo. El concepto de pueblo, de naturaleza política, reemplaza al de clase, de carácter "economicista".

En Argentina, tanto el liberalismo como las izquierdas, para nuestros pensadores, históricamente y desde vertientes e intereses

opuestos, terminaron transformándose en grupúsculos sin representación popular. El ataque al liberalismo, de parte de las Cátedras Nacionales, reeditaba las críticas del revisionismo histórico. El cuestionamiento a las izquierdas se hacía a dos niveles. El primero, se concentraba en el comportamiento que las izquierdas habían tenido en Argentina, desde los movimientos anarquistas de fines y comienzos de siglo, pasando por el socialismo subsidiario de la segunda internacional, hasta terminar con el PC. Esta crítica se apoyaba en otra instancia: en la interpretación que el grupo hacía del marxismo como ciencia y práctica revolucionaria, con sns concreciones históricas en el bloque de los países socialistas.

Desde la urdimbre histórico-cultural de los países dependientes y mediante una hermenéutica decodificadora impregnada de un cierto tufillo nacionalista romántico, se achacaba al marxismo ser producto de la modernidad europea, con una carga no sacudida de racionalidad ilustrada, la misma que había justificado el desborde y la imposición de la civilización imperial. La reducción operada por el marxismo en la categoría de racionalidad y su constitutiva europeidad, lo invalidaba, según este análisis, para ser utilizado como instrumento de abordaje en la comprensión de la realidad latinoamericana como realidad dependiente. Esa racionalidad unidimensional y europea, según nuestros autores, le hacía afirmar al marxismo que para llegar a la revolución socialista hacía falta un proletariado fuerte con *conciencia de sí*, y un capitalismo fuerte, nacido de la industrialización y la tecnología. Las revoluciones, históricamente, no se habían dado en ese contexto ni en esas condiciones. Esta "racionalidad" marxista, terminaba, pues, inexorablemente en el intelectualismo y el cientificismo.

La realidad latinoamericana, rica y múltiple, proseguía, se sustantiva en el pueblo. El pueblo era incapsulable, indefinible, y para acceder a su conocimiento (como condición epistemológica), había que padecer con él. La ciencia sería entonces de verdad comprometida y concreta.

Ese pueblo, en Argentina, se reconocía peronista y católico.

> La posición implicaba dos tesis: primero, el pueblo argentino se identificaba con el peronismo; el peronismo reconocía un líder y este reconocimiento le daba identidad y autoconciencia. De allí que quien se apartara del peronismo, se apartaba del pueblo, y en consecuencia, del proceso revolucionario. Segundo: el pueblo era católico (catolicismo popular). Su anticlericalismo, explicable, no afectaba su adhesión a la Iglesia. Esta conciencia de pertenencia a la Iglesia, lo constituía como Pueblo de Dios y también como pueblo a secas. La institución eclesiástica, gustara o no gustara, era la concreción histórica de la Iglesia, y la permanencia en ella y la fidelidad a ella, era la permanencia y la fidelidad al pueblo, al sujeto de la revolución. En esas fronteras estaban las posibilidades de trabajo político.
>
> El pueblo tenía una cultura, amasada por milenios, en su lucha y en su autodefensa. Fue pueblo el indio, el mestizo, los caudillos y las montoneras, el gaucho y el peón de campo, los cabecitas negras y descamisados. Sintéticamente, esta era la postura del nacionalismo populista.[134]

El análisis de Ortiz, que se ha reproducido en su parte medular, permite advertir cómo se retomó, decodificándola en clave "cristiana", la autoimagen divulgada de la "teoría" de la dependencia por parte de los curas argentinos. Las dos tendencias que con todo rigor caracteriza Ortiz corresponden a lo que en filosofía he denominado sector populista y sector crítico del populismo. La polarización geográfica es más clara en el caso del Movimiento Tercermundista. La filosofía de la liberación no puede ser abordada con esa misma oposición: capital/interior o porteños/provincianos. La cuestión es quizá más matizada. Sin embargo, los rasgos básicos de ambas tendencias se reproducen en el seno de la filosofía.

Cabe terminar esta evaluación de la teología de la liberación recordando algunas afirmaciones de Gutiérrez:

[134] *Ibidem,* pp. 67-70.

En última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del Pueblo de Dios. Cuando ellos mismos "den cuenta de la esperanza" de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación [mientras tanto] bay que cuidarse de no caer en una autosatisfacción intelectual, en un tipo de triunfalismo hecho de eruditas y avanzadas "nuevas" visiones del cristianismo.[135]

Louis Althusser hace casi treinta años dijo: "El futuro de la Iglesia depende del número y del valor de los cristianos que cada día reconocen la necesidad de la lucha y se unen a las filas del proletariado mundial [...] La Iglesia vivirá por aquellos que por la lucha y en la lucha misma, redescubren que la Palabra ha nacido entre los hombres y ha vivido entre los hombres, y que le dan un lugar humano entre los hombres".[136]

Y, como señalara Gutiérrez al citar este texto prácticamente desconocido del marxista argelino-francés, estas expresiones tienen hoy vigencia plena en nuestra América.

[135] Gutiérrez, *op. cit.,* pp. 373-374.

[136] Louis Althusser, respuesta a una encuesta sobre "las condiciones reales de la Evangelización", *Jeunesse de l'Église,* París, 1949, núm. 10, p. 24, citado por Gutiérrez, *op. cit.,* p. 247, nota 60.

IV. Otros antecedentes y lanzamiento de la filosofía de la liberación

Recepción equívoca del discurso de Frantz Fanon

En los dos capítulos anteriores se ha procedido al análisis y la ubicación de antecedentes teóricos extra-filosóficos de la liberación. Siempre en el plano teórico, en este capítulo se verán los antecedentes de tipo más filosófico. También, por qué no, se harán algunas referencias ineludibles al medio político en que se constituyó la llamada "filosofía de la liberación", fenómeno que constituye el objeto de análisis, evaluación y crítica de todo el presente estudio.

Uno de los pensadores que más repercutieron en la Argentina durante los primeros años de la década de los 70 es el martiniqués-"argelino" Frantz Fanon. La bibliografía de y sobre Fanon es extensa. Imposible dar cuenta de ella aquí. Tampoco tiene sentido. Más bien se trata de recordar algunos aspectos del pensamiento de Fanon que especialmente afectaron a algunos sectores de la intelectualidad argentina, señalando también ciertos equívocos muy graves en su recepción e intento de aplicación a Argentina y América Latina.

Sin duda, uno de los estudios más interesantes sobre Fanon es el que se debe a Carlos A. Fernández Pardo.[1] La lectura del trabajo de Fernández Pardo patentiza una actitud generalizada en muchos círculos de intelectuales jóvenes argentinos: Fanon representa, simboliza, al intelectual comprometido con el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo. Parte

[1] Carlos A. Fernández Pardo, *Frantz Fanon*, Galerna, Buenos Aires, 1971, 107 pp. Incluye una interesante bibliografía.

de la dedicatoria del libro de Fernández Pardo explicita esta fuerza integradora y cohesionante con que se decodifica el discurso y la vida misma de Fanon. "A todos los intelectuales argentinos que han elegido el pensamiento descolonizador y nacional más allá de las vanidades ideológicas."[2]

Hay algo más que conviene señalar desde ahora. Fanon es el ejemplo de intelectual que no se pierde en devaneos intelectuales, en logomaquias académicas. Él va a las cosas mismas, a la denuncia, a la descripción fenomenológica de la realidad de los colonizados y oprimidos. Es interesante advertir la hipervaloración que esta actitud supone respecto de la praxis que todo lo purifica y respecto del método fenomenológico. El sistema colonial niega el ser del oprimido, de su cultura, de su comunidad. Una antropología del oprimido en esta situación es un contrasentido. Por tanto, "Fanon nos dirá que allí toda ontología es imposible".[3] Y si la ontología es imposible lo que cabe, lo que de por sí es un magnífico aporte, es la descripción fenomenológica. Polemizando contra algún crítico de Fanon señala Fernández Pardo:

> Ciertamente hay un orden descriptivo y Fanon mismo confiesa que en el plano de la descolonización toda descripción es un logro. Lo es precisamente porque, cosa que el crítico pasa por alto, esa misma conciencia que describe hállase situada en la dialéctica misma de los fenómenos, hasta formar parte de aquéllos.[4]

Claro que a esto que parece tan evidente, hay que hacerle todavía una observación. ¿Cuándo la conciencia que describe se halla *fuera* de los fenómenos en el caso de que el fenómeno sea un fenómeno social? Salvo que se postule, como reiteradamente hizo el sector populista, un estar fuera del sistema no sólo como posibilidad sino como requisito para un pensamien-

[2] *Ibidem*, p. 7.
[3] *Ibidem*, p. 16.
[4] *Ibidem*, p. 60.

to liberador. Aquí entran en juego una serie de cuestiones que no pueden ser pasadas por alto. El aspecto ideológico que opera en todo discurso, el carácter altamente idealista de la fenomenología, sus limitaciones en el plano metodológico, su ubicación como antecedente de una ontología, el supuesto de que todo se resuelve en una ontología, que se reduce a una ontología, deseable en el caso del colonizado. El problema es sumamente grave porque, extremando un tanto los argumentos, la descripción de Fanon sería válida en tanto aparece como un "informante" (en sentido antropológico). Ahora bien, ¿quién determina que su discurso es más o menos informativo que otro?, ¿según qué criterio? Y, todavía, si bien puede llegar a aceptarse que la constelación noemática es fidedigna, todavía falta explicarla, o sea, responder al por qué "es" (un es entrecomillado porque supone la *epoché)* de tal o cual manera. Esto no puede hacerlo la fenomenología, salvo que se postule una "explicación fenomenológica"... Parece que no es éste el caso en relación con Fanon. Todavía conviene agregar algo más. Esta intimidad que se lee en el discurso de Fanon con la fenomenología permitirá a otros desarrollar la vía de la *Lebenswelt* como campo de investigación. El mundo de la vida husserliano, campo propicio para la precomprensión del ser y por tanto, segúu la interpretación de algunos argentinos, exento de todo control racional.

La vida y la obra de Fanon están tejidas por dos procesos. Dos procesos de autoconciencia progresiva por parte de los colonizados. El primero, un poco anterior cronológicamente, es el de la "negritud". En 1934 Aimé Cesaire, también martiniqués, León Damas y Leopold Shengor publican *L'Étudiant Noir*. El aporte fundamental de este movimiento, que se venía gestando desde diez años antes, es la puesta en cuestión del lenguaje. Los hombres son transformados en palabras por el sistema colonial, Se trata de devolverles a las palabras su carga antropológica para que los sin voz puedan expresarse. Dos características deben ser metamorfoseadas positivamente: el nacionalismo y

la irracionalidad. Justamente se trata de comprender que la nación descubre su identidad (y la descubre porque era una realidad previa) en el enfrentamiento con el sistema colonial. Por otra parte, la irracionalidad no es más que aparente. Se trata de la búsqueda de una nueva racionalidad por parte de los oprimidos, que a la búsqueda de su ser buscan también expresarlo. El otro gran proceso que repercute en Fanon es la lucha de liberación argelina. Ésta llega a contarlo entre los mandos del Frente de Liberación Nacional. Este proceso muestra vivamente a Fanon la importancia de la participación en la lucha por la descolonización. Puede distinguir el anticolonialismo, que es una salida liberal y "evolutiva" por así decir, en la cual se busca una superación progresiva de la situación colonial sin retar al sistema en forma total.

> La *descolonización* en cambio es la afirmación radical de que la Nación ha decidido volver irreversible su presencia en la historia, programa de desorden absoluto, no asume críticas parciales sino que sobrepasando el sistema de dominación colonial lleva su impugnación a la totalidad más amplia que es la nación colonizadora, cuyo centro está en la metrópoli.[5]

Aquí cabe ya hacer una observación muy importante. Evidentemente las descripciones de Fanon se refieren a situaciones coloniales y cabría quizá el apelativo de "primera *teoría social del colonialismo"* para su obra.[6] Pero, no debe olvidarse que en la mayor parte de América Latina y, para el caso en Argentina, no cabe hablar de vigencia de un sistema colonial. Aclarar esta ambigüedad es una de las tareas en las que más énfasis puso la "teoría" de la dependencia. Sin embargo, quizá por ser considerados aportes intelectualistas, la lectura de los dependistas no se hizo o bien fue hecha desde el código brindado por lo que he llamado su imagen de divulgación *(cf.* cap. II).

[5] *Ibidem,* p. 73.
[6] *Cf. ibidem,* p. 61.

Hay aquí un problema muy grave con consecuencias fatales en la práctica. Cuando se llega a confundir el diagnóstico de una realidad con la retórica política que es necesaria como elemento de cohesión y mística masiva, los resultados suelen ser de lamentar, porque la retórica política debe estar sometida a una teoría suficientemente explicativa como para colaborar en una práctica eficaz de transformación de la realidad. A este nivel valen la potencia teórica y la eficacia práctica, y no las declaraciones voluntaristas o románticas por muy enfervorizantes que puedan parecer. Es decir, si bien en los círculos más externos de difusión de un pensamiento revolucionario el discurso se reduce prácticamente a consignas, a nivel de la conducción teórica y política del proceso no puede avanzarse sobre esos retazos de "diagnóstico". En el caso argentino, confundir la situación argentina con una situación colonial y aplicar mecánicamente las categorías de Fanon a la misma, tuvo resultados lamentables a nivel teórico y práctico.

En el caso de Fanon, que la descripción supere a la teoría, que el frente de liberación anude y reúna interés de clase en función de la independencia nacional y que ciertas élites se pasen al bando nacional, es explicable por las dimensiones y el momento histórico mundial en que se desarrolla este proceso. Pero postular ya como una especie de "lógica" de la liberación que en un momento dado del proceso, acorraladas, contra las cuerdas "las élites comprenden que éstas [las masas] reivindican para sí el derecho de equivocarse y por consiguiente para no ser barridas por el ímpetu del proceso, optarán por su pasaje orgánico al encuadramiento político de la nación",[7] es ya una franca ingenuidad. Por otra parte, cabría preguntarse cuál es el organismo que permitirá ese pasaje "orgánico" y cómo y dónde se encuadran políticamente esos sectores. Esto lleva a la discusión necesaria y *teórica en primerísimo término* sobre el partido o el instrumento revolucionario que permita hacer avanzar el

[7] *Ibidem*, p. 78.

proceso en un momento y lugar determinados y específicos. Pero ni se analiza la teoría del partido, ni se analiza el momento y el lugar específico. Por tanto, si bien el aporte de Fanon sirve para avanzar en un necesario proceso de iconoclasia que desnuda a los elefantes blancos, militantes "marxistas" más o menos integrados al sistema (ya no colonial sino capitalista), esto no quiere decir que haya que botar al niño con el agua de la bañera y renegar del marxismo como tal y de la tradición revolucionaria mundial. Por otra parte, si bien la experiencia argelina muestra una fisura en la cohesión de un internacionalismo del proletariado o el avance del sector campesino frente a un proletariado acallado o todavía *en sí,* esto no invalida la carga teórica y movilizante del marxismo. Sólo exige su reelaboración y demuestra lo absurdo y esterilizante de la aplicación indiscriminada de cuatro fórmulas sin contexto a una realidad como siempre mucho más rica y plena que cualquier teoría.

Por último, cabe analizar la primacía que se da a lo político y desde dónde se le da. Si se procede primero a una reducción del marxismo a mero economicismo donde "lo económico" deja de ser lo económico en sentido marxista para convertirse en una especie de hipóstasis independiente y generalmente asimilable o mero comercio, entonces no cabe la menor duda de que debe postularse una instancia política brindando un poco de carne y sangre a ese esqueleto desnutrido. Si a esto se suma el análisis de la violencia como una especie de fuerza germinadora, en un claro análisis de tipo metafísico que se combina con ciertas mixtificaciones acerca de la tortura, ya se tiene el cuadro completo. Quizá estético, pero nada eficaz y mucho menos problematizador e inquietante. Lamentablemente, cuando queriendo dejar de ser almas bellas los intelectuales se vuelcan a teorizar con falsa conciencia, o sea, sin querer teorizar en el fondo, lo que hacen es mixtificar. Más bien pareciera que la alternativa es retomar el camino largo y penoso adoptado por Fanon y por muchos otros que efectivamente colaboraron con los procesos de liberación coloniales o lo que fueran. Se trata

de elaborar teóricamente la tradición, la realidad presente, porque sin teoría revolucionaria no hay proceso revolucionario. Quizá lo que connote esta afirmación no sea del agrado de muchos; sin embargo está a la vista la certeza de la misma, basta pensar en Chile o en Argentina, por traer sólo dos ejemplos.

Sin duda *¡Escucha, blanco!* y *Los condenados de la tierra*, especialmente el "Prólogo" de Sartre a esta última, fueron las obras de Fanon más leídas y difundidas. Sin embargo, convendría la lectura de otras obras de Fanon que ayudaran a revalorar su pensamiento.

En él se reúnen una serie de aspectos que hacen a su obra sumamente fecunda y dejan abiertas muchas vías a la investigación. La raza negra, su origen martiniqués, la "negritud", la liberación de Argelia y su participación en esta lucha de liberación nacional y social saliendo de la colonización, su revisión del marxismo y del freudismo, etcétera.

Hay que seguir a un Fanon que supera, por dar sólo un ejemplo, la imagen de una medicina al servicio de los dominadores para advertir a los servicios médicos de su ejército:

> Los especialistas en educación sanitaria de base deben reflexionar atentamente sobre las nuevas situaciones que surgen a lo largo de la lucha de Liberación Nacional de un pueblo subdesarrollado. Desde el momento en que el cuerpo de la Nación inicia su vida de manera coherente y dinámica, todo es posible. El conocimiento de la "fisiología del indígena" o de la "personalidad de base" son inútiles. Un pueblo que toma su destino en sus manos asimila a una velocidad casi increíble las formas más modernas de la técnica.[8]

La lectura indiscriminada de Fanon entre otros ingredientes, unida a la presencia del movimiento peronista con sus planteos de unidad de clases y cultura nacional y popular, lle-

[8] Frantz Fanon, *Sociología de una revolución* [1959], Era, México, 1968, p. 119.

vó inexorablemente a privilegiar y a priorizar una revolución nacional por encima de la revolución social e incluso, en muchos casos, olvidando totalmente a esta última.

El libro de Fernández Pardo sobre Fanon se abre con un doble epígrafe. Un texto de Fanon advierte sobre la esterilidad de *imitar* a Europa. Alienta la posibilidad de un aporte al futuro por parte de los pueblos no europeos. Y esta primacía del futuro se ve subrayada con un texto de Bloch sobre la radicalidad de la utopía como requisito para su posibilidad. Pero el tema de la utopía requiere las precisiones siguientes.

Influencia del pensamiento norteamericano

El pensamiento de Herbert Marcuse merece como ninguno, luego de *El hombre unidimensional,* el calificativo de norteamericano. Marcuse piensa desde y sobre la realidad de los Estados Unidos, extendiendo sus afirmaciones a todo el mundo hiperdesarrollado y tematizando sus relaciones con el subdesarrollado.

El mayo francés del 68 influyó tremendamente en vastos sectores de la pequeña burguesía universitaria argentina. De pronto, toda la fuerza combativa de la Reforma cordobesa del 18 aparecía devuelta como en movimiento de *boomerang* por los melenudos y desprejuiciados franceses que hacían tambalear por momentos al gobierno de De Gaulle y que removieron hasta los cimientos de La Sorbona. A punto tal que el entonces rector de la admirada e ilustre universidad culmina su carrera administrativa como director de la Alianza Francesa en un lejano país tropical. Junto a los nombres de Marcuse, Althusser, Cohn Bendit, Rudi Duschke, etc., se hacían "populares" (entre los universitarios) lemas como "sea realista, pida lo imposible", "la imaginación al poder", etc. Sin embargo, a pesar de todo este juego de artificios, lo medular del mayo francés no es siquiera vislumbrado entre nosotros. La curiosa (¿o ecléctica?) y quizá

fecunda propuesta de síntesis entre metodología marxista y ética anarquista, nos resbala. Sin embargo, y aun cuando no tenga una relación intrínseca, el pensamiento de Marcuse influye sobre nosotros con mucha mayor difusión que el maltrecho Althusser. No todo Marcuse, más bien ciertas tesis. Su repudio del marxismo soviético sirve para consolidar la tesis peronista de la "tercera posición" ("ni yanquis, ni marxistas..."). Su análisis de la ideología de la sociedad superindustrial y del hombre unidimensional sirve para calmar la angustia de muchos intelectuales. Como la utopía es ya posible, se trata sólo de ponerse a hacerla, a concretarla. Con él toma cuerpo la difusión de los planteos de la Escuela de Francfort y de los antecedentes de Francfort, como es el caso de Ernst Bloch. Pero, el aspecto que más se considera es su invalidación del proletariado como sujeto de la revolución, su puesta en cuestión de la capacidad combativa del proletariado y del internacionalismo proletario. Las traducciones se difundieron como reguero de pólvora y la bibliografía es inmensa.

Con todo, hay un texto que afectó como ninguno tanto a la teología *(cf.* afirmaciones de Gutiérrez y Assmann al respecto en el cap. III) cuanto a la filosofía. Se trata del *Ensayo sobre la liberación*.[9] Lo interesante es advertir *a posteriori* cómo el que he llamado el sector populista de la filosofía de la liberación lee quirúrgicamente a Marcuse. Exactamente, este sector toma de Marcuse todo aquello que significa poner en cuestión al marxismo (¿o a su caricatura?) y destaca todo aquello en que Marcuse innova. Extremando los términos, lo que queda es un planteamiento semiestético-semiético que pone en manos de la juventud y los intelectuales la realización de la utopía; no cabe ya llamarla revolución.

El lenguaje del "otro" adquiere aquí una primera formulación. Se llamará por momentos "otro" al proletariado. Sin em-

[9] Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación* [1969], 3ª ed., Joaquín Mortiz, México, 1973, 95 páginas.

bargo, el "otro" en sentido fuerte, la contracultura, estará dada por jóvenes e intelectuales.

Que Marcuse escamotea elementos esenciales del discurso marxista (de Marx) no es ninguna novedad; que su diagnóstico tergiversa el análisis marxista, tampoco. Ni siquiera cabe la referencia a críticas más o menos "ortodoxas". Tómese en consideración las ajustadas y rigurosas observaciones que le hace Mattick a su pesimismo.[10] Quizá la clave de la desviación de Marcuse esté sintetizada en el siguiente párrafo del crítico del "capitalismo o socialismo de Estado". "Para Marx ni la ciencia ni la tecnología constituyen un sistema de dominio [...]. Pero en la consideración de Marcuse el capitalismo ya no es lo que determina el estado y naturaleza de la tecnología; es la tecnología lo que determina el estado y naturaleza del capitalismo."[11] Es claro que a partir de esta inversión el capitalismo, el viejo capitalismo de siempre, pasa a adquirir matices específicos a ojos de Marcuse, y estas especificidades pasan a discursos de algunos latinoamericanos como argumentos *de facto* que invalidan los análisis (¿desconocidos?) de Marx, autor europeo, moderno que escribió para la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX y que, por lo tanto, o bien hoy ya no nos dice nada o bien lo que nos dice es un pensamiento y una racionalidad imperial, dominadora y colonizadora. Sin embargo, a pesar de todo el pesimismo voluntarista de Marcuse, cabe afirmar con Mattick:

> Hay sólo una posibilidad [de que "la inteligencia llegue a incluir la conciencia de clase"], como observa Marcuse en un contexto algo distinto. Pero se trata sólo de una posibilidad, no porque parte del proletariado quede fuera del proceso de integración capitalista, sino porque el capital puede destruir el mundo antes de que surja una oportunidad para pararle los pies. La integración en la

[10] Paul Mattick, *Crítica de Marcuse. El hombre unidimensional en la sociedad de clases* [1972], trad. de Alejandro Pérez, Grijalbo, Barcelona, 1974 (Hipótesis, 3).

[11] *Ibidem,* p. 23.

muerte es la única integración que el capitalismo puede realmente obtener. Sin esta integración final el hombre unidimensional no durará mucho. Desaparecerá con la primera crisis de la economía capitalista, en los baños de sangre que el orden capitalista le está preparando ahora. El capitalismo, en la cumbre de su fuerza, es también máximamente vulnerable; no puede ir más que hacia su muerte. Por pocas que sean las posibilidades de rebelión, no es éste el momento de arrojar la toalla.[12]

La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea

En el capítulo I se expuso que el surgimiento de la filosofía de la liberación se oficializó, por así decir, en el caso argentino en el II Congreso Nacional de Filosofía desarrollado en 1971. Ya se volverá oportunamente sobre esto. También se señaló, a propósito del análisis de la ponencia de Enrique Dussel, que el lanzamiento a nivel latinoamericano de esta filosofía se hizo en el Encuentro de Filosofía de Morelia, México, en 1975. Conviene retomar ahora este encuentro en la temática que nos interesa para ubicar mejor el contexto de ecos polémicos a nivel latinoamericano en que se va desarrollando la filosofía de la liberación.

Una selección de las ponencias presentadas en la tercera sección de este coloquio, "La filosofía actual en América Latina", ha sido editada por Grijalbo.[13] Esta selección permite formarse una idea de los principales aspectos que concentraron la atención en esa oportunidad.

María Elena Rodríguez de Magis señala expresamente:

Los pensadores de nuestros días no se han quedado al margen de la grave crisis por que atraviesa la Argentina y han iniciado un

[12] *Ibidem,* pp. 91-92.

[13] Varios autores, *La filosofía actual en América Latina* (Teoría y Praxis, 25), Grijalbo, 1976, 211 páginas.

movimiento que denominaron "filosofía de la liberación". En el mismo, la filosofía se entiende como un instrumento desenajenante del hombre de nuestro continente para terminar con la dependencia.[14]

En el primer capítulo se consideraron las ponencias de Arturo Roig y Enrique Dussel al respecto. La referencia a la liberación y sus relaciones con la filosofía constituye una de las líneas que se desarrollan en esta reunión. Aparte de las mencionadas, las ponencias de Arturo Ardao, Mario Sambarino y Leopoldo Zea se refieren a esta cuestión. Indicando las posibilidades liberadoras de la filosofía analítica se deben mencionar los trabajos de Francisco Miró Quesada y Rosa Krauze. La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea tiene un tratamiento explícito en el trabajo de María Rosa Palazón M., y también hay referencias a ciertos aspectos que en ella se ventilaron, sin explicitar la fuente, en Mario Sambarino. Abelardo Villegas supone la polémica. Otra vía de reflexión es la representada por los trabajos de Rolando Cordera, Pío García, René Zavaleta Mercado y en una línea informativa por José Antonio Portuondo. Para estos pensadores la cuestión central se ubica en torno a la posibilidad de una reflexión marxista en América Latina. Una reflexión marxista con alto rigor teórico y eficacia práctica. En fin, por el momento cabe centrar la reflexión en los trabajos que, de una u otra forma, recogen aspectos de la polémica Salazar Bondy-Zea y los mantienen con vida, Por último cabría mencionar el magnífico aporte de Ricaurte Soler que he retomado en detalle en otro lugar.[15]

Es curioso que en esta fecha Leopoldo Zea mencione en los términos en que lo hace a Frantz Fanon.

[14] María Elena Rodríguez de Magis, "Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: el Río de la Plata y la América mestiza", en *La filosofía actual...*, pp. 129-130.

[15] *Cf.* "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", *Pucara*, núm. 1 (Cuenca, enero de 1977), esp. pp. 24-28.

> El martinicano Frantz Fanon, latinoamericano por su origen, expresará en forma destacada esta toma de conciencia en su filosofía, calificada como de liberación. Fanon, desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y el de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo colonización. Planteamiento que transforma la vieja preocupación latinoamericana en una preocupación universal, por lo que se refiere a hombre y pueblos que han entrado en la historia bajo el signo de la dominación colonial. Así lo reconoce ahora el pensamiento, o filosofía, de la liberación, que se hace simultáneamente expreso en nuestros días en América Latina, Asia y África.[16]

Es interesante esta mención de Zea, porque subraya una vez más las ambigüedades a que puede mover una lectura ligera de Fanon. Sin embargo, el trabajo de Zea es muy valioso y su mención de Fanon aparece en él justificada. Zea trata de mostrar cómo esta preocupación por la liberación no es ninguna novedad en América Latina. Es, más bien, la preocupación central y permanente en todo el pasado latinoamericano y muy especialmente desde la generación de los "emancipadores mentales". Al plantear el problema en términos de liberación (¿independencia?) frente al colonialismo, las observaciones de Zea aparecen como plenamente justificadas y reforzadas por su enfoque historicista del problema. Sin embargo, no es la independencia del colonialismo la tarea que tiene hoy América Latina por delante. En otro sentido, la ponencia de Zea dirige un duro ataque al estructuralismo, que por momentos hace pensar hasta dónde se justifica la preocupación por impugnar ese tipo de pensamiento. Más que cerrar el debate sobre el estructuralismo habría que dejarlo todavía abierto para ver hasta dónde son infundadas sus críticas al historicismo...

Respecto del problema de las colonias, Miró Quesada hace una rica precisión al pasar. Habla de la "desaparición de las úl-

[16] Leopoldo Zea, "La filosofía actual en América Latina", en *La filosofía actual...*, p. 209.

timas colonias en el sentido real de la palabra".[17] En este matiz se juegan una serie de equívocos, algunos de los cuales ya se los ha mencionado y otros se irán analizando oportunamente.

En cuanto a la polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea, los aspectos que se retoman son generalmente los referidos a originalidad, autenticidad, novedad, etc., del filosofar en nuestra América. A veces, en forma de mera repetición escolar y acrítica como es el caso del trabajo de María Rosa Palazón. Con total ingenuidad la propuesta de esta autora es apelar al sentido común en contra del historicismo y del perspectivismo orteguiano, sostenido por Zea.

Aunque sean éstos pálidos ecos, la polémica trasciende y moviliza la reflexión hasta ahora. Por eso cabe una consideración más completa de la misma.

Como es bien sabido, la polémica tiene su punto de partida en un librito de Augusto Salazar Bondy en el cual el filósofo peruano pone seriamente en duda la existencia de una filosofía de nuestra América original y auténtica.[18] Salazar Bondy plantea básicamente tres interrogantes: si ha habido o no una filosofía de nuestra América; en caso de respuesta negativa, si podría haberla y bajo qué condiciones, y, por último, hasta qué punto tiene sentido y valor tomar como tema u objeto privilegiado de atención la realidad latinoamericana. Salazar Bondy responde negativamente a la primera pregunta, basando su respuesta en un excurso histórico por la tradición latinoamericana. En rigor, para Salazar Bondy lo que ha habido es la mera recepción y repetición imitativa de oleadas de pensamiento europeo, que sin ninguna evolución interna ni reelaboración en América Latina, se han ido superponiendo unas a otras de acuerdo a las modas y necesidades más o menos sentidas de los sectores dominantes de los cuales forma parte la intelectua-

[17] Francisco Miró Quesada, "Función actual de la filosofía en América Latina", en *La filosofía actual...*, p. 87.

[18] Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968, 133 pp. (Colección Mínima, 22).

lidad latinoamericana y con los cuales ha comulgado salvo honrosas excepciones. A la segunda pregunta se responde Salazar Bondy casi esquemáticamente que es necesario romper primero con el sistema de dominio, subdesarrollo, dependencia y enajenación antes de poder producir un pensamiento liberado y liberador. La urgencia es indudablemente política. Por último, la tercera cuestión está íntimamente ligada a la segunda. Cómo poseer un objeto privilegiado de reflexión si no hay posibilidad de tal reflexión y ni siquiera es accesible el objeto.

> No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una meditación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su inquietud reflexiva.[19]

No es de extrañar, por tanto, que Enrique Dussel precise que lo que a sus ojos es la "filosofía de la liberación" no derive del pensamiento del peruano. Sí coinciden en la negación de un pasado auténtico. No coinciden en cuanto para Dussel, y con él para todo el sector populista de la filosofía de la liberación, justamente es la cultura latinoamericana, que por cierto es popular y nacional, la fuente de donde derivar un pensar auténtico y liberador y que es, ni más ni menos, la filosofía que ellos representan. Esta filosofía y los mismos filósofos son el motor principal de la ruptura del estado colonial en que se encuentran los pueblos latinoamericanos. Pero hay que seguir la polémica.

A poco de aparecido el libro del peruano, el maestro mexicano Leopoldo Zea le responde con un trabajo de claros matices historicistas, incorporando algunos aspectos del pensamiento

[19] *Ibidem*, pp. 119-120.

dependentista.[20] A los tres interrogantes de Salazar Bondy responde Zea en forma distinta. En primer lugar, ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano y dejarla de lado es una de las peores y más nefastas actitudes que pueda tomar un pensador que pretenda seguir aportando a ese proceso. En cuanto al segundo aspecto, es indudable que la filosofía es un elemento qne debe colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia presente (es curioso cómo tanto Zea cuanto su oponente utilizan indiscriminadamente estos términos). Con nuestra filosofía *sin más*, o sea, plenamente ideológica en función de la transformación de una realidad intolerable, se garantizará un cambio efectivamente radical. Por último, no sólo cabe pensar en un tema u objeto específico de reflexión, sino que debe advertirse que es el componente ineludible y específico del pensar latinoamericano. Pensar que, en definitiva, no es ni ha sido más que una *antropología* que progresivamente se va desenvolviendo y mostrando en sus virtualidades expresas facetas del ser del hombre nuestro, y también una *filosofía de la historia* y *de la cultura* que ha buscado siempre establecer nuestro lugar en relación con el resto de las culturas y nuestro papel y función en relación con la historia universal.

Éste no es más que el inicio de la polémica. Una polémica que trascenderá a los textos iniciales e incluso a sus mismos autores. Generalmente, quizá por falta de difusión adecuada de materiales, se ha considerado a estos dos textos como la totalidad de la polémica. Así se han realizado análisis de los mismos. Entre otros, conviene tener en cuenta el ya mencionado estudio de María Rosa Palazón que es una comparación de argumentos entre ambos autores. El de Francisco Olmedo que termina reduciendo la polémica a categorías orteguianas.[21] El de Helio Gallardo que sin lugar a dudas es el mejor de todos los

[20] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969, 160 pp. (Colección Mínima, 30).

[21] Francisco Olmedo Llorente, "El problema de la filosofía latinoameri-

estudios que se han podido consultar al respecto. Sin embargo, Gallardo reduce la problemática aquí supuesta a categorías heideggerianas. Mejor, trata de dar cuenta con categorías heideggerianas de las cuestiones a que hace referencia la polémica.[22] Sin embargo, conviene retomar tres observaciones que, en notas, realiza Helio Gallardo. Estas observaciones permitirán ubicar en un nuevo contexto toda la polémica y son de considerable interés ya que, en la exposición sucinta de la parte de la polémica que se ha realizado, se ha tenido muy en cuenta la exposición de Gallardo. En primer término, Gallardo señala: "En verdad, Zea no asume el cuestionario de Salazar Bondy. Los supuestos de sus respuestas difieren de los supuestos desde los que se articula el cuestionario".[23] Para pasar de inmediato a justificar esta contraposición entre las respuestas de ambos autores como un expediente puramente expositivo.

Por otra parte, señala muy bien la contradictoria lectura de Fanon que realiza Zea a partir del "Prólogo" de Sartre.[24] Por último, vuelve sobre las diferencias entre ambos autores. "Una lectura atenta del texto hace evidente que las categorías de 'autenticidad' que usan Zea y Salazar Bondy poseen diferente intención y que son en gran medida irreductibles la una a la otra."[25] En una línea de reflexión muy semejante, Manuel Santos indicará que el planteo de Salazar Bondy no es explícitamente retomado en el siguiente tramo de la polémica y que el problema está de todos modos "sólo vislumbrado", para retomar la expresión de Gallardo.

La polémica no acaba aquí. Leopoldo Zea y Augusto Sala-

cana", *El Guacamayo y la Serpiente,* núm. 5 (Cuenca, agosto de 1972), pp. 105-115.

[22] Helio Gallardo, "El pensar en América Latina; introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* vol. XII, núm. 35 (San José, julio-diciembre de 1974), pp. 183-210.

[23] *Ibidem,* p. 195, nota 10.

[24] *Ibidem,* p. 199, nota 13.

[25] *Ibidem,* p. 102, nota 15.

zar Bondy se vuelven a encontrar en San Miguel en 1973. Leopoldo Zea retomó en su ponencia una serie de afirmaciones del peruano y se dedicó a cuestionar la posibilidad de "empezar, como aún se pretende en nuestros días, a partir de cero".[26]

La actitud de Zea es reafirmar la necesidad de asumir el pasado en forma plena y consciente. "Una vez más la urgencia, la prisa, el tragar modelos como solución a nuestros problemas, en lugar de que esas soluciones sean el producto de nuestra forma de asimilar, la forma de hacer nuestro, asimilando el pasado al presente, para ser el futuro que tendremos que ser."[27]

La participación merece una atención especial. Manuel Ignacio Santos ha realizado un magnífico análisis de este encuentro, examinando con detalle la propuesta de Augusto Salazar Bondy.[28] Algunas referencias a su trabajo permitirán comprender cómo y en qué medida los aportes del maestro peruano son retomados decisivamente por el sector de la filosofía de la liberación crítico del populismo. Esto lleva a matizar la afirmación de Dussel, ya que si bien el sector populista de la filosofía de la liberación no atendió a los planteamientos de Salazar Bondy, el sector crítico del populismo los tuvo muy en cuenta para reelaborarlos.

La interpretación que brinda Santos de este simposio se centra en el aporte de Salazar Bondy, si bien analiza todos y cada uno de los temas que en él se ventilaron. Según Santos, Salazar Bondy plantea *ab initio* las coordenadas de la cuestión por debatir: la existencia de la filosofía de la liberación como problema. Las condiciones mínimas de posibilidad de constitución de esta filosofía. Si bien el resto de los expositores dan

[26] Leopoldo Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", *Stromata,* año XXIX, núm. 4 (Buenos Aires, octubre-diciembre de 1973), p. 404.

[27] *Idem.*

[28] Manuel Ignacio Santos, "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana; notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" (São Paulo, Brasil, julio de 1975), *Pucara,* núm. 2 (Cuenca, 1977), pp. 13-46.

por constituida esta filosofía y matizan aspectos que les parecen destacables, el debate ulterior gira en torno del campo teórico abierto por Salazar Bondy. "¿Qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?"[29] Éste es el problema. ¿Cuál es la respuesta de Salazar Bondy a su propio interrogante? Santos explica que Salazar Bondy indica los "límites mínimos del campo de problematicidad" y resume con sus propios términos

> las coordenadas de fondo de ese campo que hace inteligible siquiera el planteo del problema de una filosofía latinoamericana de la liberación. Son las siguientes:
>
> 1. *Referencia de la filosofía,* en tanto región del nivel cultural, *a la totalidad de la sociedad, de un país o de un sistema de dominación;*
> 2. *carácter de "práctica"* de esa totalidad: *práctica social;*
> 3. *base económico-social* de la práctica social total;
> 4. *papel determinante,* aunque no absolutamente, de esa base;
> 5. *carácter de sistema,* propio de cada sociedad y del conjunto de sociedades o países, con *dos grandes niveles* (el macro-sistema o conjunto de países y sociedades, el micro-sistema o interior de cada sociedad y país) y la configuración de *polos* (dominador y dominado, desarrollado o "desarrollante" y "subdesarrollante" o subdesarrollado);
> 6. *estructura social conflictiva,* propia del macro-sistema y del micro-sistema;
> 7. *estructura de clases o "instancias"* en el interior de cada país o sociedad;
> 8. *interrelación de las acciones o prácticas* que se desarrollan dentro del sistema, sobre todo en el interior de cada sociedad;
> 9. *papel determinante de la acción liberadora en su base económico-social* respecto de las acciones en los otros sectores o instancias sociales, en concreto el sector de la *filosofía.*[30]

[29] *Ibidem,* p. 20.
[30] *Ibidem,* pp. 35-36.

En alguna medida estas provisionales líneas surgen de la reflexión de Salazar Bondy, y quizá en su profundización y perfeccionamiento podría estar el germen de una filosofía auténticamente latinoamericana liberada y liberadora. Adviértase que en la misma línea de Salazar Bondy, tanto para Santos cuanto para los demás que constituimos el subsector que he denominado por esto mismo "problemático" dentro del sector crítico del populismo, lo que está en cuestión es la filosofía y sus posibilidades epistemológicas mínimas de operar como coadyuvante a un proceso de liberación que la excede ampliamente.

Tampoco terminó aquí esta polémica. Todavía Zea tuvo oportunidad de responder en un artículo publicado luego de la mnerte del peruano.[31] En lo fundamental, este artículo en el cual explícitamente Zea daba por terminada la cuestión, seguramente por respeto a la imposibilidad del contendor para responder, reitera su posición en cuanto es posible desatender al pasado filosófico latinoamericano. Zea advierte sobre las desviaciones tolerables pero rectificables de Salazar Bondy y rechaza las posiciones que en relación a esta consideración de nuestra tradición adoptan Dussel y Villoro.

Sin embargo, tampoco aquí termina la polémica. Arriesgaría la opinión de que ecos de la misma resuenan en la obra póstuma de Salazar Bondy: *Diálogos indianos*. En ella, al modo de los *Leherstücke* brechtianos, Salazar Bondy retoma el problema ideológico inmerso en una tradición de lucha sin tiempo y espacio en la que dialogan por igual Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, Francisco de Vitoria, etc. El problema racial, la conquista, la visión del vencido, la lucha por la liberación, etc., se van hilando en la obra del peruano. Lamentablemente no se dispone del texto para retomarlo en forma más ajustada.

Cabe afirmar, por tanto, que la polémica es uno de los eslabones centrales del pensar filosófico actual en América Latina.

[31] Leopoldo Zea, "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", *Dianoia; Anuario de Filosofía,* año XX, núm. 20 (UNAM-FCE, México, 1974), pp. 172-188.

Su influencia se ha ramificado de modo sorprendente y seguramente inesperado por parte de sus mismos protagonistas. La importancia de las cuestiones en ella debatidas ha hecho que los protagonistas de la misma se multipliquen y seguramente hay que pensar que no están dichas todavía las últimas palabras al respecto. Todavía la filosofía latinoamericana sigue constituyendo un problema, y mucho más cuando se piensa, como se esboza ya en el inicio de la polémica, en la correlación de filosofía y política que es en definitiva, fiel en esto a una larga tradición en nuestra América, el problema central que sigue estando en cuestión.

Los cristianos: ¿praxis o acción?

Entre muchos otros estudiosos, el uruguayo Arturo Ardao y el argentino Arturo Roig han destacado las características comunes del Río de la Plata como ámbito de pensamiento y de difusión ideológica. Incluso cabría afirmar ciertas diferencias entre esa zona y el interior argentino. Pues bien, en el Río de la Plata la reflexión de los cristianos latinoamericanos tiene características especiales. En un ilustrativo artículo, Alberto Methol Ferré ha tratado de esta cuestión a propósito de la difusión del concepto de praxis en América Latina y de la relación entre cristianos y marxistas, filosofía cristiana y filosofía marxista, etcétera.[32]

El artículo de Methol Ferré está incluido en uno de los informes de la revista *Víspera*. El informe se titula: "La praxis, ¿qué quiere decir?" En la presentación de este informe se introducen una serie de reflexiones que conviene consignar. Por lo pronto se reconoce que es el marxismo el que ha llevado a un primer plano el problema de la praxis. "Las grandes incidencias intelectuales del marxismo en los últimos años latinoamerica-

[32] Alberto Methol Ferré, "Itinerario de la praxis; de cómo fue llegando y anudándose en América Latina la filosofía de la praxis", *Víspera*, año XI, núm. 29 (Montevideo, noviembre de 1972), pp. 40-44.

nos han sido sucesivamente Marcuse y Althusser." El diálogo es, por tanto, entre cristianos y marxistas. Las condiciones del diálogo quedan también explicitadas en esta presentación.

> La cuestión [de la praxis] vale por sí misma, y vale por la influencia estimulante de diversas corrientes marxistas en América Latina. Vale para un diálogo, que requiere la mayor precisión conceptual. Un diálogo sin deslindes se fusiona con el macaneo, con la facilidad irresponsable, de las peores consecuencias para la existencia y fecundidad del dialogo mismo, a todos los niveles. Sin diálogo crítico real, la posibilidad de colaboración se hace capitulación.

La posición es clara. Se trata de disentir, con toda honestidad y rigor, para que el diálogo entre cristianos y marxistas sea real y tenga dos interlocutores que, en caso de auténtico acuerdo, puedan colaborar entre sí. Todavía hay más. En esta presentación la revista como tal define su orientación. A propósito de una precisión sobre Gentile se anota: "[...] nosotros afirmamos esto desde nuestra posición epistemológica realista, en la línea general del tomismo". Es en este contexto de cristianos tomistas preocupados por la realidad del marxismo latinoamericano, y ante la necesidad de realizar una serie de precisiones conceptuales frente a la noción de "praxis" difundida día a día entre los cristianos y la opinión pública latinoamericana, que debe ubicarse el trabajo de Methol Ferré objeto del comentario siguiente.

Bajo el subtítulo "el poder de la palabra", Methol Ferré introduce una serie de reflexiones en torno de la actividad humana, dado que por praxis se ha traducido práctica y ésta supone acción. *"Lo clásico era diferenciar tres modos en la actividad humana: la teorética, la práctica y la productiva (conocer, obrar, hacer)."* Lo grave, según Methol Ferré, es que la práctica tal como hoy se la entiende, como "praxis", abarca mucho más. No es el obrar distinto del conocer y del hacer, sino que abarca al conocer y al hacer. Al producir este desborde sobre los otros

dos modos de la actividad humana implica necesariamente el "ateísmo". Y esto porque el hombre queda definido como "autocreador". Hechas estas precisiones iniciales, el teólogo uruguayo se dedica a una serie de reflexiones que justifican su preocupación por el deslinde conceptual y semántico. Las palabras operan a nivel histórico-político con una fuerza desusada y, por tanto, es tarea propia de los intelectuales alineados en posiciones con vigencia a nivel internacional (caso del cristianismo) dar allí la batalla. A pesar de la terminología un tanto idealista de Methol Ferré se esconden en sus afirmaciones problemas relativos a la comunicación de masas, a la ideología, a cuestiones de táctica y estrategia.

> No se juega nunca con las palabras, pues ellas no son sólo fonética, sino significado, semántica. Vienen cargadas de ideas. Imprimen socialmente al hombre su dirección. Es más fácil que la palabra, con su potencia social, domine al hombre, que éste a la palabra, salvo que la rompa, la examine, y sepa acuñar una nueva dirección a esa palabra con plena conciencia. A veces, aceptar una palabra es aceptar, aun inconscientemente, una política, una filosofía y una teología, De ahí la importancia de examinar qué es para nosotros hoy la palabra "praxis", cuál es el peso de su historia. Pues quien gana con las palabras, impone su visión de la realidad, aunque los que la reciban pasivamente, no se den cuenta. La frivolidad con las palabras, la indiferencia o el oportunismo con ellas, es renuncia a incidir en la historia. Es dejarse dominar por otros. Quien gana con las palabras, vence en la historia. En gran medida, la política es una lucha por imponer "denominaciones" —que es el objeto de la propaganda— y el que denomina las cosas, el que les pone su nombre, ése es el dueño de una época del hombre. En gran medida, entonces, la historia del hombre es la de sus palabras, ya que el hombre por ser racional es animal palabrero.

No interesa pasar al análisis y crítica del contenido del fragmento citado. Más bien cabe advertir la importancia de lo que

está diciendo Methol Ferré. En otras palabras, no hay que dejar a los marxistas denominar la realidad, porque en ese caso los cristianos están perdidos. Es interesante caer en la cuenta de la tremenda sensibilidad con que los cristianos reaccionan ante estos riesgos. Acostumbrados a siglos de dominio ritual, litúrgico, verbal, etc., dueños y rectores de la vida del latinoamericano desde que nace hasta que muere y más allá de la muerte; apenas ven un riesgo al dominio del universo simbólico, en este caso de las palabras, la reacción precavida es inmediata. Para los marxistas el problema es todavía más grave. Inmersos en un mundo de tradición cristiana corren el tremendo riesgo de que sus términos sean decodificados en clave cristiana, perdiendo totalmente su rigor y significado precisos. Vale decir, si desde la óptica cristiana el problema es que el concepto de "acción" sea asimilado a la "praxis" marxista, desde el lado marxista el riesgo gravísimo es que se identifique "praxis" con la "acción" en clave blondeliana por ejemplo.

En su segundo subtítulo, "Allá por el 50", refiere una anécdota risueña. Conviene mencionarla porque a esta altura de los acontecimientos la anécdota, más que a risa, mueve a graves meditaciones al respecto.

> Si mal no recuerdo, por aquel entonces, en la Argentina, la sorpresa que generaba esta palabra griega, fue motivo de sarcasmos de un Arturo Jauretche, brillante polemista peronista y nacionalista, contra el marxista Silvio Frondizi, hermano disidente del presidente, por el uso que hacía de "praxis", que así designaba a su revista y a su grupo político. ¡Albricias!, decía irónico Jauretche, seguramente así se entenderá muy bien con el proletariado criollo. Por su parte, praxis le evocaba a Jauretche el nombre propio del escultor Praxiteles. Venía esta onda, también, ligada al ascenso clamoroso de la palabra "alienación", que el crítico argentino sólo asociaba con los manicomios. Antes, alienados eran los locos, ahora parecían ser todos, ¿qué pasaba? Así vemos que lo raro de ayer es lo vulgar de hoy.

En fin, a continuación Methol Ferré distingue tres etapas en la difusión del neomarxismo occidental en Latinoamérica. Una primera etapa alemana alrededor de los años 20 y 30 con Lukács, Korsch, Benjamin, Ernst Bloch. Una segunda etapa francesa, a través de la cual es receptada en Latinoamérica, cuyo órgano de difusión fue *Temps Modernes,* la revista parisiense de Sartre. Aquí el existencialismo es presencia constante. Al de Sartre se unen los nombres de Merlau Ponty, Lefebvre, Goldinan, etc. Por último, una tercera etapa también alemana representada por la escuela de Francfort con los seguidores de Horkheimer, Adorno, el éxito en especial de Marcuse.

Lo importante es que con la difusión de estas corrientes neomarxistas se introduce la preocupación por el joven Marx y con él por Hegel. Según Methol Ferré "Hegel ha sido el gran ausente en las tradiciones culturales de América Latina, junto con la pléyade majestuosa del 'romanticismo alemán' [...]. Recién ahora ese momento axial de la cultura está siendo apropiado por América Latina". Hegel era un autor de manuales hasta ese momento a no ser por la difusión de segunda mano a través de la "figura remota y oscura de Krause".

A propósito de Hegel, conviene mencionar a los neohegelianos italianos que tienen en Croce y Gentile a sus máximos representantes. "En este clima se formó el marxismo de Gramsci, y es su hijo", dice Methol Ferré. El neohegelianismo italiano "tuvo escasa importancia" en Latinoamérica. "Más bien llega, especialmente en la Argentina, el neomarxismo de Gramsci, cuyos adeptos irán a formar la revista *Pasado y Presente* de Córdoba." Como muestras un tanto aisladas de esta influencia italiana que se promueve por inmigración o viajes de estudio, hay que mencionar al ítalo-brasileño de San Pablo, Renato Cirell Czerna, en Argentina a Rodolfo Mondolfo y en Perú a Carlos Mariátegui. La obra de Adolfo Sánchez Vázquez, ya clásica sobre la praxis, le parece a Methol Ferré "fruto maduro de la nueva situación latinoamericana".

A propósito de la "acción en el pensamiento católico",

Methol Ferré indica la importancia de la tesis de Maurice Blondel sobre "La acción" de 1893. La acción aparece como "determinante de la verdad, de lo teorético". La influencia de Blondel es grande dentro del pensamiento europeo, en pugna con el intelectualismo kantiano y el intelectualismo de la primera etapa del neotomismo. Sin embargo, "para la cultura latinoamericana –incluyendo a los católicos–, Blondel es un perfecto desconocido, salvo algún eco argentino".

Aquí es el momento de señalar la importancia dada a Blondel en Argentina, entre otros por Gouiran, que fuera secretario de Maurice Blondel.[33] Contemporáneamente, sigue Methol Ferré, llega el pensamiento de Blondel de un "modo indirecto", o sea, sin "tematizar" a través de la segunda etapa del neotomismo en una de sus corrientes más determinantes, la protagonizada por Marechal y Rahner y que se extiende hasta la teología política de Metz. Sin embargo, hay tematizaciones explícitas del pensamiento de Blondel. Algunas un poco posteriores a este trabajo de Methol Ferré, otras de poca difusión. Para lo que interesa, al interior mismo de la filosofía de la liberación en su sector populista están los trabajos de Juan Carlos Scannone, muy especialmente su tesis doctoral.[34] En suma, lo que se juega en este problema según Methol Ferré es la confusión entre la noción marxista de praxis que, como ya se ha dicho, subsume en sí los otros dos modos de la actividad humana: el conocer y el hacer. La acción, en cambio, para Blondel, es obrar. Un obrar estrictamente ético que afirma la trascendencia y que en el fácil tránsito a la noción de praxis en un uso indiscriminado puede "recaer en un puro inmanentismo histórico".

También el problema se plantea con caracteres de urgencia en el discurso de la "teología de la liberación". Según Methol

[33] Emilio Gouiran, "Maurice Blondel et le probleme de la philosophie cahtolique (leçon prononceé le vendredi 25 aout 1933)", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba,* XX, 9/10, 1933, pp. 320-334.

[34] Juan Carlos Scannone, *Sein und Inkarnation-Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondel,* Friburgo y Munich, 1968.

Ferré, Gutiérrez, al iniciar los primeros esbozos de la teología de la liberación, se refiere reiteradamente a la praxis, pero "no la adopta en su sentido originario marxista o idealista absoluto. Ningún cristiano auténtico podría hacerlo". Sin embargo, el riesgo de falsas decodificaciones de esta noción sigue presente en el discurso teológico, sobre todo en su recepción por mayorías "sin preparación filosófica". "Bien conocemos [escribe Methol Ferré] la falta de densidad cultural latinoamericana, su nominalismo, su ignorancia despreocupada e ingenua por las cuestiones básicas [...]. Se sabe que si pensar es hablar, hablar no es siempre pensar."

Y esta situación es todavía más grave porque se ha caído en un manoseo de la noción de praxis que podría llevar a muchos equívocos en el campo teórico, especialmente, según el uruguayo, en la elaboración teológica latinoamericana. "Un voluntarismo, un eticismo, descabezado de teoría, campea en grandes sectores. ¿Desesperación, nerviosidad apresurada de clases medias?" Todas estas observaciones sirven de preludio a la preocupación central de Methol Ferré. En la noción misma de acción de Blondel el problema de la verdad tiene un tratamiento insuficiente. Si a esto se suma la vaguedad de la noción indiscriminada de praxis, el caos es total. En sus propios términos:

> En los bocetos —no hay más— de teología de la liberación, está quemante el problema de la verdad, que parece no ser más la clásica adecuación "rei et intellectus", sino que se desplaza al campo del primer Blondel: adecuación "rei et vitae" o hacia la noción de Croce, adoptada por textos marxistas, de "adequatio rei atque praxeos", por demás oscuras.

A continuación Methol Ferré trata de responder a una posible objeción desde el campo marxista. El pensamiento de Althusser al señalar una distinción entre Hegel y Marx no sólo no reniega de la noción de praxis, sino la vuelve "desorbitada".

Y todo porque "el realismo epistemológico es cubierto de menosprecio por el idealismo delirante de Althusser".

Por último, Methol Ferré, siguiendo a Lima Vaz, señala el carácter mítico de la praxis total. Habría que decir, de una praxis total que en definitiva es una secularización de la religión que los cristianos descubren operante en el discurso marxista bajo la forma de la utopía del Estado Total, como sustituto de la "escatología cristiana de la Iglesia Triunfante o del Reino de Dios". Y por eso les parece justificado, a pesar de todo su fascismo, echar mano a la crítica que Gentile hace desde Hegel a las críticas de Marx contra Feurbach.

Conviene terminar ya este largo excurso en que se ha retomado a Methol Ferré con una extensa cita final.

> El marxismo [escribe] implica de suyo una escatología mítica, inmanentista, anticristiana, y afirmar que esto nos muestra un error esencial, su tarea constituyente, no es empero finiquitar con toda la problemática del marxismo. Hay que mostrar la verdad que anima ese error. Hay que venir más acá. Pasar a los análisis históricos concretos. En América Latina eso se advierte con toda limpieza. Pero cuando mayores puedan ser las convergencias prácticas específicas, mayor es la exigencia de rigor y claridad conceptual recíproca. Los "seguidismos", como los de muchos curas y laicos, son francamente estúpidos. No le sirven a nadie, ni a sí mismos, ni a la Iglesia, ni al socialismo. Sería un seguidismo "practicista", cegatón, de corto alcance, vacuo de inteligencia y ávido de eslóganes, por su propio vacío. Nosotros queremos retomar esto como católicos, como cristianos a rajatabla, guiados por la fe y apasionados por la razón, y sólo así podrá haber fecundidad.

¿Qué se ha ganado para la presente exposición trayendo a colación los análisis y las afirmaciones de Alberto Methol Ferré? En primer lugar, un reconocimiento de posiciones. La actitud de Methol Ferré es una actitud honesta y rigurosa. Fiel a

sus concepciones trata de abrir el diálogo no para negarse a sí mismo sino para alcanzar mayor claridad racional. En otras palabras: a nivel teórico e ideológico no se pueden hacer fáciles concesiones so pena de cometer terribles errores en el plano político. Y esto así expresado es válido también, y con mayor razón dado el medio cultural en que deben desenvolverse, para los marxistas latinoamericanos. Es destacable la actitud de Methol Ferré frente a los gatopardismos tan comunes en muchos "intelectuales" que con patente de "ideólogos" tratan de hacer pasar "gato por liebre" con plena inconsciencia de las consecuencias nefastas de tales actitudes. Traficantes de las ideas, sólo viven para medrar, sin aclarar nada y confundiéndolo todo. En segundo lugar, se ha ganado una caracterización del marxismo que será generalizable a amplios medios cristianos en nuestra América, muy especialmente al sector populista de la filosofía de la liberación. Ellos también, como se verá, atribuyen al marxismo una escatología implícita. Claro que sacan conclusiones quizá distintas a las que podría sugerir Methol Ferré. Para ellos se trata de buscar fundamentos bíblicos a estos planteos de Marx. Tarea no difícil. Basta con adjudicar a Marx una escatología para luego encontrarla en los textos bíblicos... No lejana de esta actitud está el desprecio olímpico por el pensamiento de Althusser. Es que –¡vaya casualidad!– el pensamiento de Althusser, mejor o peor formulado, brindando respuestas más o menos adecuadas, lo que viene a poner en cuestión es justamente esta visión teleologista del marxismo. También es interesante la referencia a Blondel. Dejando de lado precisiones que marca Methol Ferré, el sector populista de la filosofía de la liberación usará y abusará de estas analogías entre praxis y acción. Por último, Methol Ferré ha permitido indicar la importancia creciente del análisis de los términos y de su uso riguroso y unívoco. No está de más recordar aquí las expresiones de Lenin, para quien en los "matices" conceptuales, tan despreciados por muchos compañeros de ruta, se decidía la eficacia y el poder político. Una vez mas habrá que reini-

ciar el lento y penoso camino de devolverles pleno sentido a los términos para poder, aunque más no sea y ya sería bastante, disentir en plenitud.

El lanzamiento de la filosofía de la liberación

Es el momento de concentrar la atención en el proceso argentino. La filosofía actual en Argentina ha sido estudiada en algunos trabajos.[35] En todos ellos el análisis de la filosofía en el país se reduce a referencias de nombres, datos "extra" filosóficos, obras y corrientes. En ninguno se encuentra un análisis explicativo del fenómeno. Con todo, no queda por el momento más alternativa que hacer referencia a lo que podría ser esquemáticamente esta evolución.

A partir de la primera década del siglo se comienza a vislumbrar la reacción antipositivista. De la etapa positivista poco es lo que se puede decir. No se dispone por el momento del estudio de Ricaurte Soler al respecto,[36] y de hecho éste es un periodo

[35] Francisco Romero, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina" (1948), en *Sobre la filosofía en América,* Raigal, Buenos Aires, 1952, pp. 19-59; Luis Farre, *Cincuenta años de filosofía en Argentina,* pról. de Coriolano Alberini, Peuser, Buenos Aires, 1958, 263 pp.; Manuel Gonzalo Casas, "La filosofía en Argentina", en *Introducción a la Filosofía,* Tucumán, Universidad Nacional (Serie Didáctica, 5), 1954 (este apéndice no aparece en la segunda edición de Gredos); Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina,* Unión Panamericana, Washington y México, 1961, 305 pp.; *La filosofía en la Argentina actual,* Sudamericana, Buenos Aires, 1971, 373 pp. De esta última obra hay ediciones anteriores un tanto incompletas como la de la Universidad Nacional de Córdoba, 1962, 113 pp. Con todo, la obra de Caturelli es un depósito de datos importantes para ulteriores investigaciones. Al mismo tiempo, es una muestra de las actitudes sectarias con que se ha trabajado la filosofía en Argentina. Prueba de ello, una entre tantas: en la edición de 1962 –cuando todavía mantenía amistad con Gonzalo Casas– ubica el pensamiento de este último como "la filosofía óntico-ontológica de Manuel González Casas"; en 1971 lo ubica bajo la calificación de "tomisto marxistizante".

[36] Ricaurte Soler, *El positivismo argentino,* Panamá, 1959.

que requiere ser estudiado. En el periodo de oposición al positivismo sobresalen las figuras de Ingenieros y Korn. También Alberini. Posteriormente el pensamiento argentino aparece centrado en la figura de Francisco Romero. Las preocupaciones son básicamente axiológicas (la idea de libertad ocupa un plano importante) y antropológicas *(Teoría del hombre* es lo más logrado de la producción de Romero según sus comentadores). ¿Qué pasa con la filosofía durante el periodo peronista hasta el 55? Los estudios dan vagas referencias. En el plano académico se realiza el I Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza en 1949.[37] La influencia de Ezequiel Martínez Estrada es grande y cada vez más significativa.[38] También se destacan algunos de sus discípulos. Entre ellos Murena. El sub-sector de extrema derecha de la filosofía de la liberación produjo un renacimiento de Murena *(cf.* especialmente el primer número de la revista *Megafón).* Pareciera que el periodo que va de 1970 en adelante se solaza en un retorno a los autores de este tiempo previo y contemporáneo a la primera experiencia peronista, sostenedores de un pensamiento de divulgación y extra-académico. Son resucitados los pensadores de FORJA: Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche. También el novelista peronista y cristiano Leopold Marechal (claro que casi todos olvidan las "Notas de un viejo cristiano y peronista sobre la Cuba de Castro"). El pensamiento del padre Castellani también resucita por momentos. Los popes del pensamiento argentino a inicios del 70 parecen callar frente al "aluvión zoológico" que se les aparece como despertando de un sueño latente o dan manotazos de ahogado.[39]

[37] *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía,* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 3 tomos.

[38] *Cf.* Juan José Sebrelli, *Martínez Estrada, una rebelión inútil,* Palestra, Buenos Aires, 1960, 105 pp.; Graciela Noemí Vico Corvalán, *La vida como rebeldía y misión en Ezequiel Martínez Estrada,* tesis de doctorado, Washington University, 1975, 248 pp. mecanografiadas, y mi reseña a este último trabajo en *Pucara,* núm. 2 (Cuenca, junio de 1977), pp. 230-232.

[39] Lamentablemente no tengo aquí mis fichas sobre el encuentro "Presente y futuro de la filosofía en Argentina", que como preparatorio del XI

El momento culminante del devenir académico de la filosofía argentina antes de la filosofía de la liberación es el II Congreso Nacional reunido en Córdoba y organizado por Olsen Girardi, por entonces rector de la Universidad Nacional de Córdoba, y por Alberto Caturelli, secretario ejecutivo del mismo. El Congreso fue planificado para evitar todo tipo de exabrupto estudiantil o de izquierda y para brindar una imagen de productividad y seriedad académica en un momento en que la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba funcionaba en galpones. Por eso el Congreso se desarrollaría en un hotel de Turismo de las sierras en medio de un lujo y un boato que no se compadecía con la triste situación económica de la Facultad anfitriona.

Salvo la intervención de José Sazbón, cuya ponencia pasa casi inadvertida (¿cabría decir mejor incomprendida?), el pensamiento marxista o que intenta asumir seriamente el marxismo está ausente del Congreso. Parte de la controversia se centra en la temática sobre la "Filosofía en la Argentina". Allí tiene su oportunidad la filosofía de la liberación. Lamentablemente no se dispone aquí de las Actas del Congreso, publicadas por Editorial Sudamericana, para hacer un análisis más exhaustivo del mismo como se hubiera deseado. Siu embargo, una referencia a los comunicados de prensa que en señal de protesta editaron los estudiantes podría dar una idea aproximada del ambiente en que se desarrolló este Congreso.

¿Cómo se venía planteando en Argentina el problema del filosofar latinoamericano? Conviene por el momento hacer referencia a algunos planteos de Murena. El pensamiento de Murena sobre la cultura americana se sintetiza en estas frases:

Congreso Nacional de Filosofía se celebrara en Córdoba con la participación de académicos de varias universidades argentinas. Las comunicaciones fueron publicadas en un número de la revista *Eidos* en el cual figura también un balance del XI Congreso por parte del secretario ejecutivo del mismo, el profesor Caturelli.

> ¿Somos europeos? "Sí y no." Sómos indígenas? "Sí y no." ¿Somos algo nuevo? "Sí y no." ¿Somos algo viejo? "Sí y no." ¿Correspondemos al destierro o al origen? "Sí y no."
>
> En fin... Ahí comienza nuestro estrabismo [...] cuando ese estrabismo se propaga de los ojos al espíritu su nombre se torna más grave: esquizofrenia. Esquizofrenia: nuestra cultura simuló ser europea, simuló ser india, simuló ser lo que no era. Porque es americana: ¿Americana? Entonces, ¿qué es americano?[40]

Aquí están los elementos básicos que serán luego retomados por el sector populista de la filosofía de la liberación. La cuestión de la cultura americana remite a la cuestión del ser de América. Por tanto, de una deficiente fenomenología de la cultura cabe reducir todos los problemas a una ontología del ser americano. Problemática que a nivel latinoamericano ya estaba prácticamente agotada y con mejores desarrollos teóricos desde fines de la década del 50. Un símbolo para Murena será el *Martín Fierro* de José Hernández. El *Martín Fierro* será profusamente retomado a partir de 1970. El poema gaucho permitirá sacrificar al hombre inauténtico y volver a reencontrar el contacto con la naturaleza. "En *Martín Fierro* la entrega a la naturaleza –bajo la forma de gaucho– se intensifica hasta el punto de lo casi ininteligible: ese poema que nadie traducirá sin desvirtuar por completo, que nadie entenderá bien fuera de un lugar y una época determinados, acoge en sus palabras el silencio de la naturaleza."[41] Está esbozado aquí el problema de una nueva racionalidad que ocupará a tanto pensador argentino en los últimos años. Hay una incomprensibilidad en el poema que sólo una especie de compenetración mística puede ayudar a develar. En 1954 Murena publica *El pecado original de América,* libro que ejercerá la mayor influencia sobre los filósofos

[40] H. A. Murena, "Ser y no ser de la cultura latinoamericana", en *Ensayos sobre subversión,* Sur, Buenos Aires, 1962, pp. 59-60.
[41] *Ibidem,* p. 61.

argentinos de la liberación. Sobre este libro escribió Murena años más tarde:

> La tesis central del libro era la de que, por haberse constituido América en un campo de expulsión del ámbito de la historia, en una fractura histórica, irrumpía en ella el mundo en bruto, no humanizado, que para criaturas habituadas a una considerable altura histórica pesaba como verdadero pecado original capaz de malbaratar todos sus esfuerzos vitales. La lucha contra ese pecado debía consistir, en los diversos órdenes, en abrirse al mundo en bruto, para hacerse con él y poder pasar así de un mortecino y animalesco limbo a una vida que mereciese el nombre de humana.[42]

Y la solución para América sigue siendo "apartarse de lo ya cumplido por otros". Murena sigue reiterando su tesis. "Mi tesis buscaba apuntar a las razones metafísicas que yacen tras la superficie social y que determinan a ésta."[43] A Murena le preocupa la creciente difusión de la interpretación sociológica (eufemismo para denominar al marxismo).

> Bajo el cielo, en el que los astros negativos ascienden día a día y están lejos de haber alcanzado su cenit, volver a considerar el aspecto metafísico, religioso, de los problemas americanos, parece poco oportuno. No lo ignoro. Pero la verdad es que tales consideraciones no fueron nunca oportunas, ni siquiera en el momento en que las formulé por primera vez, a pesar de que las circunstancias eran entonces diversas. Esto me asegura cierta libertad.[44]

Los "filósofos" argentinos, felices. Murena reivindica la metafísica, les asegura un papel, un papel social relevante. ¿Que

[42] H. A. Murena, "América, su pecado y sus exégetas", *Revista de Occidente,* año III, 2ª época, núm. 25 (Madrid, abril de 1965), pp. 77-78.

[43] *Ibidem,* p. 81.

[44] *Ibidem,* p. 85.

serán incomprendidos? ¿Qué más da? ¡Si hasta el mismo maestro se ha tenido que refugiar en su "libertad"!

En suma, son atinadas las observaciones de María Elena Rodríguez de Magis:

> La corriente europeizante del Río de la Plata –sin embargo– tuvo su posición más extrema en H. A. Murena, miembro de la generación que sigue [a la de Martínez Estrada y Eduardo Mallea, la "generación del 25"]. En 1954 publicó su libro *El pecado original de América,* con un contenido más amplio que los de Martínez Estrada y Mallea, ya que estos últimos habían analizado casi exclusivamente la realidad argentina. Murena en cambio se interesa por toda América. Ahora bien, el hecho de que la temática se amplíe no modifica mucho el enfoque, pues las pautas que ha tomado para sus juicios responden, casi exclusivamente, a algunas realidades del Río de la Plata.
>
> La solución que propone Murena para esta América, que no tiene cultura y que sin embargo necesita vivir y pensar por sí misma, es que realice un parricidio histórico-cultural. Ésta es la única forma, para el autor, de que se pueda encontrar el propio estilo americano a partir del cual las naciones americanas podrían volverse sobre sus orígenes y aceptarlos como base. La tesis de Murena está desposeída por completo de toda valorización positiva del hecho de ser americano, hecho que toma como una fatalidad que hay que asumir y con la que es necesario conformarse.[45]

Idéntica actitud adoptan sus seguidores. Casalla hablará de América Latina extendiendo afirmaciones quizá únicamente para Buenos Aires, y lo mismo hará Gunter Rodolfo Kusch. Lo que invertirán en relación con Murena es que, simétricamente, ahora el ser americano es la suma del valor.

También conviene tomar en consideración, en esta rápida galería de propuestas sobre la realidad y el filosofar latinoame-

[45] María Elena Rodríguez de Magis, *op. cit.,* p. 128.

ricanos, la obra de Alberto Caturelli: *América Bifronte*.[46] Gran parte de la ética de la liberación que construye Enrique Dussel podría entenderse como un diálogo subterráneo y no explícito con la obra en general de Caturelli y muy especialmente con *América Bifronte*. Sin embargo, conviene traer a cuenta algunas de las tesis de Caturelli, porque quizá el comienzo mismo, la posición de los problemas, sea lo que haya que poner en cuestión y no se trate de remendarlos. Según Caturelli, lo que construye es al mismo tiempo una ontología del ser americano y una filosofía de su historia. "Esta obra es ontología y no puede no ser por eso mismo filosofía de la historia: y porque es filosofía de la historia no puede no ser ontología."[47]

Hay dos posiciones básicas sobre las cuales trabaja Caturelli: el filósofo que dice el Ser y el Ser que es visible al filósofo. El problema es, por tanto, aislamiento y la desolación a que se ve sometido el filósofo en América. Por su parte el Ser tiene diversos niveles.

> Más allá del conocimiento conceptual es posible vislumbrar el *Ser-total*, es decir, aquello que lo comprende todo: el ser en bruto, el ser inteligible y el resto, que es lo más rico, la Realidad fundante, el proto-ser que, por así decir, "funde" a todos los seres en el Ser; o sea, a todos los seres que de él participan y que en virtud de él son seres.[48]

Es decir, hay más que un nivel de consideración conceptual. Hay el "resto". Para el filósofo lo principal es la "vocación del Todo". Aquí conviene señalar que, en el caso de Dussel, hay también algo más que ser inteligible, pero este algo más no se identifica con el Todo. El paso más allá de Todo será un *momento antropológico* en que la presencia viva es el *otro* de quien

[46] Alberto Caturelli, *América Bifronte; ensayo de ontología y filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 1961, 131 páginas.

[47] *Ibidem*, p. 10.

[48] *Ibidem*, pp. 16-17.

proviene todo llamado, todo *vocare*. Para Caturelli la relación yo y tú se da como relación trascendental, constituyente de ambos, al interior del Todo. El problema fundamental es que el filósofo que parte de su soledad al ponerse en contacto con el tú y no lograr su reciprocidad cae en total desolación. El problema del Ser es por tanto la cruz del filósofo en América. La situación del filósofo en nuestra América es de "agonía". Irónicamente, se me ocurrió anotar al margen de su texto si no sería más bien agónica la situación del hombre americano, pero Caturelli no se preocupa nunca de plantearse si el filósofo llega o no a conmoverse con los otros. Analiza las posiciones de Hegel, Ortega y Keyserling respecto de América y concluye: "Estoy íntimamente convencido que encierran de una u otra manera la verdad". Los tres afirman la radical inmadurez de América y por eso el filósofo se enfrenta no con otros yo sino con cosas, que "como la piedra no tiene conciencia de mi presencia". La tesis de Caturelli es europeísta sin más dilación. Quizá convenga traer a colación una nota en la cual trata de mostrar el más alto nivel de elaboración y recepción actnalizada del pensamiento europeo en el interior del país que en el mismo Bnenos Aires. Rectificando a un autor escribe:

> [...] parece ignorar que antes que el pensamiento de Descartes (por ejemplo) fuera conocido en Buenos Aires, los cordobeses se lo oían recitar en la Universidad a José Elías del Carmen Pereira, por no citar a muchos otros profesores; parece ignorar que un alumno y luego profesor de la Universidad de Córdoba, Tomás Falkner, fue discípulo personal y "predilecto" de Newton, cuyas novedades enseñó aquí antes que sospecharan su existencia en ambas márgenes del Plata; ignora que salió del interior el más grande estudioso de Teología, Domingo Muriel, cuya obra principal fue traducida al alemán en compendio en 1916 *(Fasti Novi Orbis,* trad. R. Streit, Munich, 1916); ignora, al parecer, que cuando la Escolástica decadente comenzaba a ser conocida en Buenos Aires en el Colegio de San Carlos en el siglo XIX, en el interior Joaquín Millás

> proponía su nueva Filosofía del Arte (estudiada por Menéndez y Pelayo) o un José Rufo comentaba *en los textos* la *Metafísica* de Aristóteles y el *De Anima* del mismo. ¿Cuántos y cuáles son los profesores actuales capaces de hacerlo? Parece ignorar que Salta fue un importante centro de cultura, como olvida, sin duda, que los próceres de Mayo no aprendieron su Leibniz, su decadente Wolff y su Rousseau (incluso Rousseau) en las márgenes del Plata, sino que habían de estudiarlo en Charcas o en Córdoba; parece también ignorar que Vélez Sarsfield no aprendió su Derecho Romano y su cultura clásica que lo llevó a traducir la *Eneida,* en la "ciudad... con vista al mar". Que todo esto era pensamiento exclusivamente europeo, que era un pensar por compromiso, sin duda; pero entonces que no se nos venga a decir que la ciudad con vista al mar hacía el "milagro" de salvar la cultura europea contra la guaraní. Tanta ingenuidad nos conmueve. El verdadero milagro sería que ciertos porteños pudiesen romper su incapacidad radical para dejar de vivir de espaldas a la realidad de la Argentina.[49]

Según Caturelli, el filósofo que en definitiva es un europeo en América, es a pesar de su desolación "el único hombre libre". Claro que hay que dejar bien en claro que se trata aquí hasta cierto punto de libertad de pensamiento, pero no de libertad política, en la cual está el filósofo en las mismas condiciones que cualquier hijo de vecino. Esto no lo advierte Caturelli.

América es el ser en bruto. Es la América propiamente tal, "Veteroamérica", la América no develada por el espíritu. La otra América, por eso "Bifronte", es "neoamericana", la América "descubierta", la América europea, ubicada en el segundo nivel del ser, en el nivel de inteligibilidad. La América "originaria" es la pura particularidad. No se puede encontrar en ella nada de universal, porque no ha sido iluminada todavía por el espíritu. Es sólo presencia, un "continente mudo", Europa es el continente del espíritu. El cristianismo vive en ese medio espiritual.

[49] *Ibidem,* p. 38, nota 13

Pero en el medio americano el cristianismo se bastardea. Y aquí ingresa una noción central en la elaboración de Caturelli. Lo que no es ni originario, ni espiritual, es "bastardo".[50] Las páginas más negras las dedica Caturelli al análisis de este fenómeno, que no coincide ni con lo americano ni con lo europeo y que, en alguna medida, cabría identificar en lo mestizo. Respecto del peronismo escribe Caturelli:

> [...] el peronismo, en cuanto fenómeno argentino, representa una erupción desde lo profundo de la América originaria, de las fuerzas elementales, de la envidia social y del resentimiento colectivo; pero si hubiese sido eso solamente, no hubiera tenido las consecuencias que tiene para la Argentina; a la erupción de lo elemental representativa de la entidad muda, agregó una copia más o menos fiel de regímenes europeos [...] el peronismo se sitúa en esa región intermedia, pues a lo puramente originario yuxtapuso simplemente formas políticas. Entonces, el hecho de que tomara modelos europeos sólo sirve para probar el carácter bastardo del movimiento que posibilita la subterránea corriente del resentimienro.[51]

Es curioso cómo después del 74 reaparece en Córdoba un Caturelli "peronista" (!). Sobre la "ciudad bastarda" escribe:

> Nada quizá pone más al descubierto la trágica situación de la Argentina como esa suprema aglomeración de lo bastardo en un solo lugar que se ha convertido en el centro de irradiación de los seudos que, como un miasma sutil, va invadiendo todo hasta volver casi imposible la auténtica irrupción del espíritu, o deglutiendo entre sus fauces lo poco que ha logrado edificar. Sobre la pura originalidad del medio no fue emergiendo por un trabajoso y auténtico acto de des-cubrimiento lo que hoy es Buenos Aires, sino

[50] *Ibidem; cf.* pp. 64, 66, 71, 75, 80 y 97.
[51] *Ibidem,* p. 78.

que se yuxtapuso entre lo puramente entitativo y las formas no emergidas auténticamente. Por eso, lo porteño (al menos en general) se nos presenta como lo no-auténtico, lo sin raíces, lo no emergido desde abajo.[52]

También las manifestaciones culturales revelan esta oposición entre lo originario y lo bastardo, llegando a su máxima expresión en el tango. Es irresistible la tentación de reproducir también estos fragmentos de Caturelli a riesgo de cansar al lector con tanta cita.

> Casi todas las manifestaciones "culturales" de la Argentina se pueden considerar ya como pertenecientes a la pura originalidad –como lo son casi todas las que provienen del interior– o bastardas –como casi todas las que proceden de Buenos Aires [...]–. Lo bastardo se manifiesta en la vida cotidianizada del hombre del puerto que ha llegado a hacer casi imposible la meditación en el estrepitoso mutismo de Buenos Aires; se manifiesta en cierta "música" cuyo prototipo es el tango, emergido de las napas más nauseabundas de la miseria humana y que bastardea los sentimientos, las pasiones, las costumbres, y amenaza cada vez más (si no lo ha logrado ya completamente) en extender su influencia bajuna por todo el país.[53]

Lo bastardo es peor que la misma originariedad pétrea y muda. Lo bastardo es camino sin retorno, porque es ilusión de cultura.

> Es preferible la pura elementalidad entitativa a lo bastardo, que termina por no tener remedio. Porque a partir de lo elemental es posible el acto de des-cubrimiento, mientras que a partir de lo bastardo, no. Porque lo bastardo se ha interpuesto como una

[52] *Ibidem*, pp. 78-79.
[53] *Ibidem*, pp. 79-80.

capa aisladora entre el Ser y el espíritu que es capaz de descubrirlo.[54]

Por supuesto, para Caturelli entre la originariedad del interior y el bastardismo del gran puerto, que parecen cubrir toda la realidad argentina, quedan algunos "núcleos de salvación" donde se cultiva la actividad filosófica. No vale la pena consignar nada más. Carece de interés rebatir o discutir las formulaciones idealistas cuando no altamente irracionales y carentes de fundamento de Caturelli. Sólo interesa señalar que invirtiendo la valoración que hace Caturelli de lo bastardo (o mestizo), del cabecita negra, de la gran urbe, del peronismo y aumentando la valoración del interior, pero conservando en gran medida el marco teórico que Caturelli utiliza, uo sólo no se resuelve el problema de nuestra cultura, sino que se juega al interior de un círculo que no alcanza a dar cuenta de la realidad, porque ha partido de su vaciamiento.

El mismo Caturelli brinda elementos para hallar esta pista crítica cuando a propósito de Scalabrini Ortiz y *El hombre que está solo y espera* anota:

> Libro interesantísimo que intenta describir *no* al hombre argentino sino al porteño (que no es *el* argentino). En cierto modo hay algunas coincidencias con mi categoría de "lo bastardo"; pero lo que en mí es negativo y sin remedio, en Scalabrini Ortiz es positivo. Este libro no logra convencerme. Yo creo que lo argentino hay que buscarlo más adentro y plantearse el problema último. Que es metafísico.[55]

A Alberto Caturelli seguramente le sigue "doliendo" América, porque su mismo andamiaje categorial e ideológico le impide encarnar en la realidad. Soy bisnieto de italianos, nieto

[54] *Ibidem,* p. 80.
[55] *Ibidem,* "Notas bibliográficas", p. 127.

de dinamarqueses y nacido en el interior; sin embargo, nada de eso me lleva a posiciones nacionalistas fascistas o a la nadificación de Latinoamérica. Tampoco a su exaltación irracional. Quizá haya que partir de una humilde actitud verdaderamente filosófica para dejarse enseñar por nuestra realidad, para sentirse uno más entre tantos latinoamericanos, para poner toda la formación que privilegiadamente hemos recibido al servicio de una realidad mejor. Mistificando el papel del "filósofo" que conversa todos los días mano a mano con el Ser es casi imposible que ese aporte se pueda concretar. En ese sentido, existencialmente, es más positiva la actitud de un Dussel que trata de dejarse "conmover" y "con-vertir" por su "prójimo" miserable, pobre, desvalido.

Conviene retomar otro modo de enfocar el problema de nuestra América, modo que servirá de directo antecedente al siguiente parágrafo de este estudio.

Manuel Gonzalo Casas ha tratado de historizar la consideración de América, pero sin desprenderse totalmente de categorías existencialistas y dialógicas. Ha tratado de incorporar elementos de Hegel a su consideración, pero siempre en un plano todavía idealista y de una historia quizá pensada pero no real.

Gonzalo Casas destaca y armoniza las ideas de libertad y futuro como lo propio de América y con ellas, una vez más, se idealiza y escamotea la realidad americana.

> El ser de América está en y es su futuro [...] ¿Por qué nuestro preguntar, entonces, pregunta qué es América? Tenemos que reorientar nuestra pregunta ¿qué será América? [...] América es la historicidad, que nace cuando concluyen las formas fácticas de la historia [...]. América no opta por la facticidad: la trasciende en un acto libre.[56]

Esta repulsa de la facticidad no es retomada en todo caso por el pensamiento posterior. Es demasiado espiritualista el

[56] Manuel Gonzalo Casas, "El ser de América" (comunicación al Congreso Internacional de Filosofía, México, septiembre de 1963).

enfoque y no tiene cabida en un pensamiento que de una u otra forma tratará de dar énfasis a lo político. El enfoque de Gonzalo Casas es cuasi-místico. América es tierra de revelación del hombre originario y lo originario en bruto de Caturelli se desplazará, según Gonzalo Casas, con supremo valor teleológico.

> España descubre más que una región de *physis:* descubre el descubrimiento, el hombre originario. Y porque descubre el hombre originario, lo que siembra en la historia inicial de América, es la siembra misma del futuro como advenimiento histórico de ese origen. Por eso la in-dependencia no es sino el fruto maduro del des-cubrimiento.[57]

Adviértase cómo lo atendible de América está dado siempre a posteriori del Descubrimiento por parte de Colón, reiterando así la visión de los vencedores...[58] Sin embargo, esta apertura hacia el futuro implica un ecumenismo del hombre americano, no otro es el sentido de la historia ontológica.[59]

Supuestos de un pensar latinoamericano desde la "cultura nacional"

En un interesantísimo trabajo, lamentablemente inédito y seguramente ya no compartido en sus líneas centrales por el

[57] Manuel Gonzalo Casas, "España-América. El descubrimiento, la independencia, la ecumene del hombre", *Investigación y Docencia,* núm. 5 (Tucumán, 1966), p. 13.

[58] Caturelli: *América Bifronte...,* p. 58, nota 1: "Pese a tantas afirmaciones en contrario, las 'culturas' precolombinas, según mi opinión, no trascendieron nunca un estadio puramente telúrico que por ser tal, precisamente, permanece en el momento absolutamente *previo* del ser en bruto, es decir, de la Veteroamérica no des-cubierta aún por el espíritu".

[59] Manuel Gonzálo Casas, "La historia ontológica, el hombre ecuménico y el descubrimiento de América", separata de *Lugones,* revista de la Secretaría Ministerio de Educación y Cultura de la Provincia de Córdoba, Argentina, sin paginación.

mismo autor, Gustavo Ortiz sintetizaba en 1972 todas las ambigüedades de que padecería la filosofía de la liberación.[60] Sin embargo, conviene destacar la extraña lucidez política de Ortiz, que contrasta con las ingenuidades que luego cabría leer en muchos filósofos "liberadores".

El trabajo de Ortiz, dividido en tres partes, se abre con una cita de Fanon. No podía ser de otro modo. El texto hace referencia a la tarea cumplida por Europa. La hora ha llegado en que el resto de hombres no europeos se preocupen de hacer lo que tienen que hacer y dejen de perder tiempo con "juegos de retaguardia". Para los fines presentes interesa retomar algunos elementos de la primera parte del trabajo de Ortiz, la crisis de la filosofía contemporánea.

El trabajo de Ortiz toca todos los temas que eran preocupación por entonces. La función del filósofo y de la filosofía, la tesis de los "dos imperialismos" a partir del Heidegger de la *Carta sobre el humanismo,* la hipervaloración del futuro, la infecundidad de Europa, las limitaciones del marxismo en tanto pensamiento moderno y del centro, la quimera del internacionalismo proletario, la postulación del pueblo y de la cultura nacional como manantiales en dónde bucear la nueva racionalidad, la postulación de la contradicción principal: imperio/nación como alternativa al análisis de clase y a la revolución social, la valoración positiva de la barbarie y los caudillos en contra de la civilización, el énfasis en los aspectos éticos de la confrontación, el simbolismo del gaucho Martín Fierro y las posibilidades hermenéuticas del poema.

No es del caso entrar aquí en el análisis de cada uno de estos aspectos. Muchos de ellos irán reapareciendo como tantos otros temas en el análisis de los capítulos siguientes. Interesa más bien retomar algunos fragmentos de la impecable redacción de Ortiz, que permitan reconstruir en alguna medida

[60] Gustavo Ortiz, *Supuestos de un pensar latinoamericano; la Cultura Nacional en el Martín Fierro,* seminario de licenciatura en filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, 1972, 155 pp. mecanografiadas.

el ambiente, el estado de ánimo con que se filosofaba en aquellos momentos en Argentina.

> Hoy el filósofo aparece como un personaje legendario y sus escritos apenas si llegan a satisfacer la curiosidad "arqueológica" de un reducido grupo de iniciados. Ésta pareciera ser al menos la suerte del "metafísico". Invadido por un cansancio milenario, paralizado por una "esclerosis" aguda, el clásico filósofo se asemejaría a un anciano venerable. Prácticamente inerme, la vida se le ha escapado con el tiempo.
>
> Su presencia es muda, no tiene nada "nuevo" que decir, se comenta. Tampoco escuchar. Solo, no puede compartir siquiera sus hazañas, luchas y conquistas. Sus cosas no interesan.
>
> Habitante de un mundo luminoso y transparente, sus ojos, hoy cansados, sólo perciben una realidad opaca y deslucida. Un silencio casi religioso lo rodea. Es el reposo del guerrero. El gigante descansa. ¿O ha muerto quizás?
>
> Más allá de la metáfora está la realidad. Y ésta es crítica. La Filosofía se encuentra en una situación difícil, de "marginalidad" [...].
>
> El problema, en realidad, trasciende la mera ausencia de gravitación social del pensar filosófico [...]. Y sin embargo, cabe la pregunta: ¿Ha dejado de ser, la Filosofía, el saber de la totalidad y la ciencia de los fundamentos? [...] no hagamos vaticinios apocalípticos, gratuitas predicciones nihilistas. Es cierto; el interrogante es serio, el más inquietante de todos. Su misma hondura nos prohíbe entonces respuestas improvisadas o fatalistas.

De nuevo la preocupación por el filósofo y la función y posibilidades de la filosofía, la preocupación que desde otra perspectiva mostraba Caturelli. La crisis en realidad no es de la filosofía como tal, sino de la filosofía europea, lo que es casi lo mismo. Sin embargo, el casi deja abierta la puerta a una nueva racionalidad que hay que explorar y construir, y cuyos supuestos están en la verdadera historia nacional del verdadero pueblo

latinoamericano y argentino. Cabe entonces la relación Europa y América para mostrar que donde Heidegger calla, allí sigue o comienza el discurso filosófico nuevo y renovado de los latinoamericanos. En la línea de Gonzalo Casas, Ortiz afirma la importancia del futuro como elemento inescindible de la virtualidad latinoamericana. "América Latina no es... todavía. Es el futuro." Ante la radical infecundidad de Europa que es el pasado y quizá el presente... todavía, se abren las tareas del pensar latinoamericano. El texto de Ortiz se despliega a modo de manifiesto:

> El "juicio" sobre la filosofía europea puede parecer pueril y simplista: reacción irracional de un nacionalismo trasnochado. Somos conscientes de ello: aceptamos que la historia del saber filosófico trasciende los estrechos marcos de una explicación histórico-política; no ignoramos los aportes definitivos en la trabajosa y siempre agónica búsqueda de la verdad que hizo la filosofía moderna y contemporánea. Nos negamos, sí, por fidelidad a nosotros, a la historia latinoamericana y a la filosofía misma, a seguir repitiendo e imitando. La Filosofía como método es sólo filosofía sin más, única y universal.
>
> Hace un tiempo demasiado largo que vivimos con los pies en América y el corazón y la cabeza en Europa. El filósofo argentino es un extranjero muchas veces en su patria.
>
> Embelesado por los clásicos, discurre técnica, larga y sutilmente. Conoce las costumbres y el medio de desarrollo de la Grecia antigua, o de la Alemania del siglo XVIII y XIX; con éxito incursiona en la exégesis de textos aristotélicos y hegelianos... y *olvida* que Aristóteles es *griego* y Hegel *alemán,* profundamente; que ambos son expresión de la cultura y la vida de sus pueblos.
>
> Se lamenta de la marginalidad social de la filosofía pero encuentra consuelo en el auditorio selecto de una minoría "ilustrada". Explica que la soledad y la incomprensión son partes de la vocación filosófica; se refugia en las secretas moradas de la más pura "contemplación" y termina diluyéndose en vaporosas abstracciones que autotitula metafísicas.

No sabe o no quiere saber que una es soledad fecunda del que pare la verdad y la historia en el seno de la misma historia y muere por ella, como Sócrates; y otra la triste y estéril soledad del "puro" que no quiere ensuciarse con la vida. Habla de una contemplación que nunca experimentó, porque auténtico contemplativo es precisamente el que está implantado en el corazón de la realidad. Sus disquisiciones "metafísicas" serán irremediablemente soliloquios y monólogos: la indiferencia es, al fin, el salario del que no "dice" nada; una mirada lastimosa, la respuesta para el que habla solo.

Por eso el juicio sobre la filosofía europea se vuelve en contra de la Filosofía en Argentina. Algunos lo tildarán de "poco serio", carente de objetividad, desmesurado y agresivo. Preguntamos: ¿qué significa la seriedad del intelectual? ¿Está dada sólo por un riguroso aparato crítico y abundantes citas en la lengua original? La única seriedad que queremos y buscamos porque no tenemos es la del compromiso con el hombre latinoamericano, con su ser y su verdad.

En este tiempo duro, la objetividad surge del conflicto; el equilibrio y la mesura son un lujo y hace falta una "pizca" de valentía y humildad para ser capaces de equivocarse. El ser y la verdad se entregan al que busca honesta, sencilla y apasionadamente, allí, donde se encuentran: en las muchedumbres de rostros pigmentados que se agitan desde México hasta Tierra del Fuego; en sus gritos de rebeldía, sus luchas y su muerte frente al sometimiento. Que ésa es la vida y la historia de nuestro pueblo latinoamericano.

La tarea del intelectual, su contribución, imprescindible, sólo será posible si acompaña la marcha de la "patria grande", interpretando y explicitando la conciencia, todavía "embrionaria", de sus hermanos. En un primer momento, no podremos hablar, quizás, de una "filosofía constituida". Preferimos referirnos más bien al "pensar" en cuanto *saber reflexivo que se vuelve para tematizar dialécticamente la "praxis", que es primera y radicalmente histórica.*

Para acometer esta empresa, el filósofo debe someterse a una auténtica experiencia de "conversión". Conversión casi en el sen-

tido religioso, que le permita despojarse de una existencia alienada y extraña y que lo bloquea en su totalidad. Podrá entonces intuir, al principio oscuramente y "al tanteo" por dónde "va la cosa"; al final habitará entrañablemente, en el ser y en la verdad del hombre latinoamericano.

En esta aventura, y a lo largo de todo el proceso, deberá producir una especie de "epojé" intelectual. Es decir, vaciar y dejar emerger, acompasada y rítmicamente, todo el paso de su formación filosófica, en una utilización crítica y dialéctica.

Es un trabajo delicado, de "artista". Se apuntará a la experiencia original, a una comunión agapística entre el intelectual y la realidad, donde ésta sea respetada en su pureza virginal. Con humildad y paciencia, pudiera ser que "relampaguee" en la penumbra la chispa creadora y genial.

Por último, es necesario advertir que en Latinoamérica, el *lugar* donde el ser se manifiesta, es en lo político. Pensar *la* historia latinoamericana, hoy, es pensar lo político, que constituye su fibra y su nervio. Pensar desde Latinoamérica, hoy, es pensar *desde la opresión.* El único pensar posible es, pues, el pensar político y liberador. Porque es el *pensar verdadero.* El pensar *"verdadero",* es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro; su estructura radicalmente política, y aquí sometida a la dominación.

La praxis de la que hablamos es, entonces, necesaria e irreductiblemente, la praxis política. Por praxis política no entendemos el activismo disolvente y embotante, ni la ideologización patológica, fenómeno harto frecuente en el intelectual pequeño burgués. Hay que evitar el positivismo polírico y el cientificismo de gabinete. No existe praxis pura, ni teoría pura.

Lo importante es que el filósofo se identifique con el pueblo y su proyecto de liberación. Un proyecto que, *vivido* por el pueblo, el intelectual deberá explicitar racionalmente.

Palabra más, palabra menos, ¿quién hubiera podido estar en desacuerdo con estas manifestaciones por aquel entonces?

Prácticamente, todos los sectores que componen la filosofía de la liberación las hubieran suscrito. Pero, aquí comenzaba el proceso de diferenciación y la lucha ideológica hizo su entrada por la puerta grande, aunque muchos se nieguen a aceptarlo. En la revisión minuciosa de qué es lo que se quería decir con estos términos o muy parecidos, unos, y otros en el esfuerzo por explicitar mejor su pensamiento, se marcaron agudas diferencias. El mismo Gustavo Ortiz desarrolló su pensamiento. Pero… todo esto es tema de los capítulos siguientes y, por supuesto, el objetivo central del presente estudio.

V. El punto de partida del filosofar

Distintas tendencias al interior de la filosofía de la liberación en Argentina

En otros trabajos he tratado de caracterizar esquemáticamente las distintas tendencias, grupos o corrientes discursivas que constituyen la filosofía de la liberación en Argentina y que alcanzan derivaciones en el resto de nuestra América.[1] A partir de esos trabajos se puede sintetizar el siguiente cuadro de la filosofía de la liberación en Argentina. Dos grandes sectores enfrentados: el *sector populista* y el *sector crítico del populismo.* Al interior de cada uno de estos dos sectores se pueden marcar todavía cantidad de matices, pero en principio se puede establecer una subdivisión en cada uno. El sector populista contiene un *subsector de extrema derecha* y otro *populista ingenuo.* El *sector crítico del populismo* contiene un *subsector historicista* y otro *problemático.* En fin, hasta aquí las denominaciones propuestas hasta ese momento. Un aspecto más que señalaba en los trabajos antes mencionados es que de ningún modo se trata de una traslación de criterios puramente políticos o de militancia partidista al seno de la filosofía. Es decir, desde la extrema derecha del populismo hasta el sector problemático no se estaría cubriendo toda la gama de derecha a izquierda habitada eu el

[1] *Cf.* Horacio Victorio Cerutti Guldberg, "Ubicación política de la filosofía de la liberación latinoamericana", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (en prensa), y "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la 'filosofía de la liberación'" (comunicación presentada al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, agosto de 1977), *Anales de la Universidad de Cuenca* (en prensa).

país. Y esto por varios motivos. Principalmente, porque no todos los filósofos que participaron de la filosofía de la liberación tuvieron militancia política partidista (¿cabe acaso hablar de otro tipo de militancia?), haciendo referencia por tal, tanto a la partidocracia liberal como a todo tipo de partido u organización política. Por otra parte, paradójicamente la extrema derecha del populismo estaba integrada básicamente por individuos que respondían a un sector político sedicente "ortodoxo" de Perón y de la "tercera posición". No cabría decir que constituyeron en principio una extrema derecha; sin embargo, derivaron hacia posiciones abiertamente fascistas con las características represivas, elitistas, totalitarias, dogmáticas, intrigantes, etc., que son propias de estas actitudes. Por su parte, en el sector problemático se alinean hasta militantes de la escisión pro-peronista de la Democracia Cristiana (populares cristianos). Quizá esto no sea más que una muestra de cómo las divisiones ideológicas atravesaban horizontalmente las organizaciones políticas, sobre todo de la partidocracia liberal y que, por tanto, no eran afiliaciones "ideológicas", sino quizá afectivas o circunstanciales, las que decidían estar en tal o cual organización en tal o cual momento determinado. Claro que ésta sería una conclusión apresurada, porque, en todo caso, más allá de fracturas grupales o alineaciones tácticas, el examen ideológico y filosófico ayudaría a descubrir identidades ideológicas más hondas y –salvo que se desprecie absolutamente la operatividad de las "ideas"– se podrían extraer conclusiones alarmantes o, mejor, esclarecedoras de muchas cosas "inexplicables" que ocurrieron en forma vertiginosa en los últimos años de vida política y cultural argentina. De todos modos, las limitaciones del presente trabajo no permitirán llegar tan allá, quizá simplemente se dejen esbozadas ciertas aproximaciones que hagan vislumbrar vagamente esos difusos y fuyentes contornos. Por supuesto, dentro de la partidocracia liberal incluyo a los Montoneros y al Partido Auténtico. Cómo será que los Montoneros o "Izquierda" peronista actuaron con mentalidad de partidocracia refor-

mista, que cuando llegó el momento de organizar el "partido revolucionario", del cual se suponía eran el brazo armado, organizan el Partido Peronista Auténtico según los moldes de un "partido" más. No se trata de exponer el error político que significa esta actitud, junto a muchas otras imposibles de analizar aquí. Estas observaciones, sin embargo, deben hacerse justamente por respeto a tantos muertos, heridos, locos, desaparecidos, torturados, presos, etc.; justamente por fidelidad a aquello de "la sangre derramada no será negociada". Y lo digo con plena convicción, porque no es cuestión de ensañarse ahora con aquellos que piden la vía electoral –tantas veces repudiada, entre otros por ellos mismos– como "salida" para el país (parece mentira tener que hablar ahora de "salidas" cuando lo que decían tener entre manos era la "solución" definitiva del problema nacional). Lo digo porque he estado permanentemente repitiendo hasta el cansancio las ambigüedades de una salida reformista a todas luces, por más que se adoptaran ciertas formas revolncionarias, terroristas, foquistas, militaristas o lo que fuere. Incluso se llegó a vivenciar una gran mística, mucho más cercana a la mística cristiana de los mártires que a la moral revolucionaria. Lo digo porque antes del 73 ya me parecía absurdo soñar con que Perón auspiciara un socialismo nacional. Así, traté de estudiar el problema en los textos mismos de Perón en el seminario que sobre pensamiento peronista realizara en el IASYF en Mendoza, en 1973. Sin embargo, se adelantó López Rega cuando en el editorial del primer número de la revista *Las Bases* ironizaba contra los jóvenes peronistas que habían entendido mal al "General", porque donde ellos querían escuchar o leer socialismo nacional, en realidad, de lo que el "General" hablaba era de "nacional socialismo" *(sic)*. Entonces, no se trata de novedades. El análisis de la estrategia heroica del ERP llevaría muchas páginas. No se cuenta con la documentación como para hacerlo. De todos modos un error garrafal pagó con sangre: al enfrentar en bloque a las FFAA las unificó temporalmente en lugar de fraccionarlas y ése fue el principio de su fin. De

lo que se trata, y así lo vengo diciendo desde el año 70 por lo menos, es de que no hay en Argentina un partido revolucionario y nadie se ha puesto a organizarlo. Mientras el instrumento para hacer la revolución no exista no habrá tal revolución. Esto es claro como el agua y allí están las evidencias, trágicas evidencias que lo demuestran. Pero en fin, ésta es otra línea de reflexión imposible de desarrollar aquí, en un trabajo que apunta a desocultar ciertas líneas en la evolución filosófica de algunos sectores de la *inteligentsia* argentina.

Era el tiempo en el que, nadando contra la corriente como de costumbre, pretendía escribir un libro para mostrar con los textos mismos de Perón que era imposible esperar un socialismo por esa vía de confiar en la ideología, en la "doctrina peronista" como guía. No se trataba de cuestionar la pelea al interior mismo del peronismo, sino de cuestionar la ingenuidad en cuanto al peso de un pensamiento. ¿Podría haber servido de algo un libro en esos términos en aquel momento, cuando un pasito más y la euforia que se vivía hacía pensar en el inmediato ingreso en el paraíso terrenal? ¿Sirve de algo escribir esto ahora? Quizá de aspirina para la conciencia. Quizá de tristísima confirmación de haber estado en lo cierto a pesar de haber deseado fervientemente estar equivocado. ¿Confesiones íntimas? ¡Que se lo decodifique como se quiera!

Si bien el conocimiento de la mayor parte de los filósofos que participan de la filosofía de la liberación puede ayudarme a ubicar mejor sus intereses, actitudes, etc., no se trata aquí de hacer una sociología del conocimiento o un análisis psicologista de la filosofía de la liberación. Es probable que las presiones psíquicas, el carácter, etc., influyan en alguna medida en la exposición filosófica, pero tal vez influyan mucho más ciertas estructuras discursivas e ideológicas. Y de eso precisamente se trata, de ubicar estructuras discursivas y caracterizarlas. Tampoco podrá realizarse aquí un exhaustivo análisis ideológico de las mismas, si bien esta inquietud está permanentemente en el foco de la atención. Estas consideraciones obligan a revisar

las denominaciones propuestas para los distintos sectores. La tarea que habrá que cumplir de inmediato es la de una primera caracterización de las nuevas denominaciones que se van a proponer, para justificarlas mínimamente. Por otra parte, son denominaciones que designan en definitiva esas posiciones muy concretas que posteriormente se analizan y, por tanto, ése es su único valor; designarlas, en clave si se quiere, destacando el aspecto central donde hacen hincapié. Realizada esta tarea, todo el trabajo posterior avanzará mostrando las distintas formas discursivas adoptadas por cada uno de estos subsectores en relación con ciertos núcleos o temas especulativos como son: el *punto de partida del filosofar,* el *sujeto del filosofar,* el *método de la filosofía de la liberación,* la *concepción misma de la filosofía.*

En un intento anterior caractericé indicativamente al populismo en los siguientes términos:

> Este "populismo" podría caracterizarse en política como el manipuleo de las masas en cuanto a intereses, anhelos, expectativas y necesidades sin garantizar los canales efectivos para su gestión; en teología como la identificación lisa y llana de la noción bíblica de "pueblo" con el pueblo concreto del aquí y ahora latinoamericano; en sociología y economía como la alternativa terminológica "pueblo/Nación" al análisis de clases; en filosofía como la mixtificación del término "pueblo" convirtiéndolo en un universal ideológico olvidando la realidad contradictoria que constituye al pueblo en tanto fenómeno de clases.[2]

Esta caracterización resulta a todas luces insuficiente para el trabajo que se debe abordar ahora. Por lo tanto cabría examinar la cuestión con algo más de detalle. Revisando materiales me encontré con que Augusto Salazar Bondy, participando del diálogo ulterior a las exposiciones en las Jornadas Académicas

[2] "Posibilidades y límites..."

de San Miguel de 1973, había establecido ya una oposición entre los planteos populistas que escuchaba y los planteos revolucionarios en los que buscaba participar. Haciendo de relator de un grupo de discusión luego de la exposición de Meliá y Roa Bastos, aclaró Salazar Bondy que en su grupo había surgido la idea de relacionar "populismo *versus* revolución". Y retomaba la oposición movimientos populistas-movimientos revolucionarios entendiendo por los primeros "movimientos que por un lado manejan, manipulan o llevan a una determinada movilización de lo que por definición se llama masa popular, pero seguramente al final no va a implicar ningún real cambio de estructuras".[3]

De aquí en más, la totalidad de las intervenciones de Salazar Bondy van a cuestionar el populismo de la mayor parte de los discursos que se ventilan en estas Jornadas. En otra intervención trata de explicitar lo que se puede entender por revolución: "cambio de estructuras sociales y económicas", y aclara bien que no es necesario ser marxista para aceptar ese concepto.[4] A esa altura del debate el doctor Raimundo Fares se siente obligado a intervenir para afirmar los conceptos de Salazar Bondy.

> Me parece maravilloso [dice Fares] lo que ha dicho Salazar Bondy en diferenciar por fin el populismo de la revolución. Comparto plenamente ese concepto y estoy totalmente identificado con él. Y creo que estas jornadas entraron recién ahora a trabajarse muy en serio y positivamente en orden a la revolución.[5]

Téngase en cuenta que se cita de una grabación transcrita de los debates. Ello explica seguramente el estilo de los textos.

[3] Augusto Salazar Bondy en diálogo con los expositores: "Dependencia cultural y creación de cultura en América", número doble de *Stromata,* año XXX, núms. 1 y 2 (Buenos Aires, enero-junio de 1974), p. 80.

[4] *Ibidem,* p. 87.

[5] Raimundo Fares, "Dependencia cultural...", pp. 88-89.

Fares es cuidadoso en sus escritos y por eso no cabe atribuirle expresiones poco correctas. En fin, más allá del lenguaje oral y más allá del contexto en que Fares inscribe las observaciones precedentes, las mismas tienen un valor agregado. Las palabras de Fares habría que operativizarlas en el sentido del avance mismo de la filosofía de la liberación. Sin que estas afirmaciones de Salazar Bondy fueran explícitamente retomadas en su momento, por primera vez Salazar Bondy enfrentó al populismo en estas Jornadas. De ahí en más podría decirse que "comenzó a trabajarse muy en serio y positivamente" al menos en la crítica al populismo. Ya a fines de 1973 los que integrábamos el que dio en llamarse "grupo salteño" nos levantábamos casi agresivamente contra ese populismo que destilaba por todas partes el discurso pretendidamente "liberador". Más que la expresión metafórica de "destilar" habría que decir que el populismo constituía intrínsecamente a buena parte de los discursos autodenominados "filosofía de la liberación". Poco a poco eso lo fuimos descubriendo y analizando. Pero se debe avanzar por partes. Más adelante se volverá con detalle sobre esto.

Conviene terminar de traer a colación los planteamientos de Salazar Bondy. En referencia a la ponencia de Dussel y en relación con la dupla "ciencia-dominación", Salazar Bondy propuso a la consideración de los participantes tres cuestiones. En primer lugar, el manejo de dos categorías: la de "dependencia" y también la de "dominación". Esta incorporación le parecía a Salazar Bondy muy pertinente sobre todo para esclarecer el caso de Cuba, donde cabría pensar si lo que hay "no es una relación de dependencia –que en la historia es inevitable– pero sin dominación" por parte de la Unión Soviética. Una segunda cuestión es de formulación muy simple, pero caía como bomba en este debate; se trata de retomar el interrogante: "¿no hay una estructura de dominación de base?" Esta segunda cuestión es decisiva para la tercera que, sintéticamente y con un dejo de ironía, el peruano formuló como sigue: "¿Cómo puede haber un sujeto que es la cultura popular que actúe así un poco

hipostasiado en el aire o como una especie de paloma que vuela sola?"[6]

En relación con la ponencia de Lucio Gera la discusión tomó ribetes de antología. Salazar Bondy hizo una larga intervención tratando de llevar al ponente a cuestionar su propio discurso, a verlo críticamente, a manifestarse sobre el mismo. Entre otros aspectos metodológicos señaló la famosa cuestión del pueblo. Dijo:

> [...] este uso de la palabra pueblo, y después, de la palabra *ethos*, permite poner en la interpretación del pueblo y la cultura, lo que después se va a sacar, como hace el prestidigitador. Porque después se va a sacar la idea de que toda la cultura es religiosa [...] se habla de todo menos de la teología como ideología. Se ha hablado de la ciencia como ideología, muy largamente, y no se ha hablado de un tema que sabemos es importantísimo: teología como ideología.

Más adelante y luego de desarrollar algunas de las implicaciones de esta temática teológica, entre otras la relación entre el concepto de Dios y la dominación, nuevamente volvió el peruano sobre la cuestión metodológica. A propósito del uso mezclado de términos vivenciales y descriptivos, junto a términos de análisis conceptual y a prescripciones, subrayó la importancia de "saber cómo probamos nuestro discurso, en la medida en que sea simplemente un discurso..." Ahora bien, la parte propiamente de antología es la respuesta del teólogo Lucio Gera, por otra parte típica respuesta de los populistas, incluso en filosofía. No cabe citar toda la respuesta de Gera, ahí están las actas para que el lector preocupado pueda consultarla. De todos modos, como muestra, un botón.

> Se me hizo una observación muy interesante [continúa Gera]. Yo uso la palabra pueblo y me permito poner lo que luego voy a

[6] Augusto Salazar Bondy, *ibidem, cf.* pp. 129-131.

sacar. Es evidente. Justamente porque la uso en un sentido concreto. Luego pongo lo que concretamente me parece que tiene. Luego lógicamente lo saco. Si usara el pueblo en sentido abstracto, no le puedo poner de antemano todos esos determinantes, ni los de tipo religioso, porque es abstracto. En un sentido abstracto debería definirlo con el *minimum* de sus componentes. Pero como entiendo que es un *ethos* concreto, histórico de mi pueblo, pongo lo que veo que tiene. Y es lógico entonces que luego lo deduzca. Pero no lo deduzco. Lo trato de captar en sus expresiones. Y lo que me decía es yo pongo en el *ethos* lo religioso, defino el *ethos* como religioso, y luego entonces, lo concluyo. Yo defino el *ethos* de mi pueblo o lo describo y pienso que es religioso. Eso me parece que es lo que quise hacer.[7]

El discurso, la respuesta de Gera, es típica de los populistas. Con una retórica, a veces cargada de citas con poca relación pero que tratan de mostrar un dominio amplio de la temática, dan vueltas sobre las cuestiones aludiéndolas pero sin entrar en ellas. En seguida surgen velados argumentos *ad hominem,* tratando de dejar "mal parado" al interlocutor frente al público, tratando de hacerlo parecer o sentir un ignorante, cuando se ponen a explicar cosas elementales que supuestamente han sido descuidadas por el interlocutor. Mientras tanto, las cuestiones en discusión van quedando de lado. Justifican lo que dicen porque lo hacen o lo han querido decir. Se refugian en la incomprensión de lo que han dicho para terminar, esbozando una sonrisa, reconociendo que no son especialistas en el punto en cuestión o que parece estar en cuestión, especialidad que le reconocen al interlocutor pero, que por otra parte, no afecta a lo que ellos vienen diciendo que es, sin ninguna duda, un discurso mucho más radical y fundamental y que no puede preocuparse de "tecnicismos" filosóficos. Por último, se manejan con un olimpismo total frente al lenguaje. Después de todo, las

[7] Lucio Gera, *ibidem, cf.* pp. 213-221.

precisiones terminológicas no son "populares". Es el lenguaje filosófico del "ma' o menos".

Algo se ha ganado ya en la caracterización del populismo filosófico a que se refieren estas páginas. Conviene todavía ahondar una respuesta que da Salazar Bondy ante la acusación de estar "extrapolando" el concepto leninista de populismo a la realidad latinoamericana.

> El concepto que, como usted dice, está en Lenin [aclara Salazar Bondy] es un concepto que es casi manido ya en la sociología latinoamericana, en los últimos diez años, o sea que no veo solamente un concepto de una ciencia social que parecería ser exótica, sino de un movimiento realmente muy interesante, quizás uno de los más interesantes movimientos científicos que hay en Latinoamérica y que es el de las ciencias sociales.[8]

Esto es lo que se debe ahondar un poco. Por una parte, lo de Lenin no es de ningún modo exótico. En el discurso leninista se encuentran algunas precisiones que son por demás ilustrativas. Por otra parte, la "teoría" de la dependencia y antes que ella la sociología "normalizada" –por usar análogamente la expresión que Romero acuñara para la filosofía académica– o funcionalista ya había caminado bastante en la elaboración de ese concepto hasta ese momento. Una muestra más de la ignorancia supina por parte de los "filósofos" de cuanto ocurre fuera de sus fronteras, muy arbitrariamente señaladas, por otra parte. Y esto, a pesar de las reiteradas declaraciones de que se trataba de retomar los aportes de las "ciencias sociales".

La lucha de Lenin contra los populistas es casi una constante en su vida, atestiguada sobre todo en sus primeros escritos. Cabe aquí la referencia a dos de ellos que permitirán incorporar algunas notas características de *todo* populismo. En primer lugar conviene traer un pequeño texto inicial de Lenin al respecto.

[8] Augusto Salazar Bondy, *ibidem*, p. 87.

> La esencia del populismo [escribe a propósito de un fragmento que previamente ha citado del "viejo populismo ruso"] consiste en la protesta, *desde el punto de vista del campesino, del pequeño productor,* contra lo feudal (la capa de la antigua nobleza) y contra el espíritu burgués (la capa de la nueva clase media) en Rusia. Al mismo tiempo muestra, en segundo lugar, el carácter soñador de esa protesta, su divorcio de la realidad.[9]

A primera vista este fragmento pareciera confirmar la opinión de que las afirmaciones de Lenin tienen validez sólo para la Rusia de su época. Sin embargo, justamente por eso, porque es un intento de análisis de la realidad, rusa en este caso, trae elementos que pueden ser retomados con ciertas precauciones. En primer lugar, una referencia al campesinado. Se verá cómo permanentemente, en su crítica al marxismo desde el Tercer Mundo, el sector populista de la filosofía de la liberación destacará el papel de los campesinos en el proceso revolucionario. En segundo lugar, el carácter de protesta soñadora y divorciada de la realidad. Porque no basta con denunciar que los campesinos son "oprimidos" por el sistema, sino que hay que comprender cómo no hay un campesinado en el aire sino inserto en una determinada formación social con un modo de producción dominante. Esto ni más ni menos es lo que se dedicará a aclarar Lenin en largas páginas de su texto ya citado.

Es bueno traer a colación otra cita de Lenin. En un trabajo posterior, de 1898, luego de señalar: "Hacemos la salvedad de que nos limitaremos exclusivamente a los problemas económicos y sociales; de toda la 'herencia', analizaremos sólo éstos y dejaremos de lado los problemas filosóficos, literarios, estéti-

[9] V. I. Lenin, "El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve (reflejo del marxismo en la literatura burguesa)" (1895). A propósito del libro de P. Struve, *Notas críticas acerca del desarrollo económico de Rusia,* San Petersburgo, 1894, en *Obras completas,* t. I: 1893-1894, Cartago, Buenos Aires, 2ª ed., 1969, p. 359.

cos, etc.",[10] se dedica a sintetizar brevemente lo que entiende por populismo.

> Entendemos por populismo un sistema de concepciones que comprende los tres rasgos siguientes: *1) Se sostiene que el capitalismo es en Rusia un fenómeno de decadencia, de regresión.* De aquí la tendencia y el deseo de "detener", "paralizar", "impedir" que el capitalismo "rompa" los pilares seculares, y otros lamentos reaccionarios por el estilo. *2) Se reconoce la originalidad del régimen económico ruso, en general, y el del campesino con su comunidad rural, arte, etc., en particular.* Los populistas no consideran necesario aplicar a las relaciones económicas rusas los conceptos que sobre las diversas clases sociales y sus conflictos ha elaborado la ciencia contemporánea. Consideran la comunidad rural como algo superior y mejor comparándola con el capitalismo; es la idealización de los "pilares". Niegan y disimulan las contradicciones que existen entre los campesinos, propias de toda economía mercantil y capitalista, niegan toda relación entre estas contradicciones y la forma más desarrollada que revisten en la industria y en la agricultura capiralista. *3) Se desconoce el vínculo que ata a la "intelectualidad" y a las instituciones políticas y jurídicas del país con los intereses materiales de determinadas clases sociales.* La negación de este vínculo, la falta de una explicación materialista de estos factores sociales, obligan a ver en ellos una fuerza capaz de "arrastrar a la historia por otros caminos..."[11]

Nuevamente, el texto directamente referido a Rusia. Sin embargo, hay elementos que se pueden retomar. La tendencia a defender un sector incontaminado de toda degeneración capitalista: el pueblo, la cultura popular, etc. La afirmación de la originalidad del régimen económico, en este caso argentino, y la imposibilidad consecuente de "extrapolar" la ciencia contem-

[10] V. I. Lenin, "¿A qué herencia renunciamos?" (1892), en *Obras escogidas,* t. I: 1894-1902, Cartago, Buenos Aires, 2ª ed., 1973, p. 348.
[11] *Ibidem,* p. 368.

poránea, que es vista como exótica. Por último, la negativa a formular un análisis materialista de los fenómenos sociales y, por ende, la postulación de una presunta desvinculación de la intelectualidad de los intereses materiales de determinadas clases sociales. El intelectual está por encima o más allá de las ideologías, sobre todo cuando adjetiva su discurso con el término "liberador". Lenin abunda más en el asunto cuando en el apartado IV del trabajo que se comenta analiza las relaciones entre los "ilustrados", los "populistas" y los "discípulos". No interesa entrar al detalle de ese análisis, sino extraer de él alguna característica más. La acción moralizante de los populistas, contraria al movimiento histórico y, finalmente, representativa de los intereses de ciertos sectores sociales. "El populismo responde a los intereses de la clase de pequeños productores, de la pequeña burguesía, que ocupa un lugar intermedio entre otras clases que componen la sociedad actual."[12]

No hace falta recordar que los intelectuales forman parte de esta pequeña burguesía. Los filósofos del sector populista de la filosofía de la liberación se dedicaron a tematizar explícitamente cuál podía ser el papel que le correspondía a este sector en el proceso revolucionario. Esto se lo mostrará más adelante con los textos. Sin embargo, todavía podría parecer forzada esta referencia a Lenin. Atiéndase entonces a la ciencia social latinoamericana. La bibliografía que se ha producido sobre el populismo es importante y abundante en nuestra América. Se consideran a continuación unos pocos trabajos que permitirán mostrar la riqueza del análisis del fenómeno populista en los últimos años.

Gino Germani analiza el fenómeno populista latinoamericano, con especial referencia al peronismo, a partir del esquema dualista propio del desarrollismo cientificista.[13] Según su análi-

[12] *Ibidem*, p. 380.

[13] Gino Germani, "Democracia representativa y clases populares", publicado originalmente en *América del Sur: un proletariado nuevo*, Nova

sis, estos movimientos se producen en América Latina ante la impotencia de las estructuras institucionales para canalizar fenómenos de movilización e integración social.[14] Por tanto, ante la imposibilidad de lograr una efectiva democracia representativa con participación, aun cuando la "participación limitada" sea una "utopía".[15] Al producirse este desfase entre movilización e integración participativa de las masas se producen en toda Latinoamérica los movimientos populistas.

Germani define a los mismos en los siguientes términos:

> Autoritarismo de izquierdas, socialismo de derechas y un montón de fórmulas hibridas y hasta paradójicas, desde el punto de vista de la dicotomía (o continuidad) "derecha-izquierda". Son exactamente las fórmulas que, pese a su diversidad y contradicción en muchos sentidos, pueden ser apuntadas bajo la denominación común de "movimientos nacionales-populares", que parecen ser la forma apropiada de intervención en la vida política nacional de las capas sociales tradicionales, en el curso de su movilización acelerada.[16]

Germani observa que diversas élites de todo tipo y orientación política han buscado el apoyo de estos sectores "populares".[17] El peronismo reviste un interés especial, según Germa-

Terra, Barcelona, 1965. Cito de varios autores, *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica,* selección y presentación de Octavio Ianni, Era, México, 1973 (Serie Popular Era, 21), pp. 12-37. Para dualismo *cf.* pp. 18-19.

[14] *Cf. ibidem,* p. 20.

[15] *Cf. ibidem,* p. 26.

[16] *Ibidem,* p. 29.

[17] "Los más diversos grupos políticos: nacionalistas de la extrema derecha, fascistas o nazis, estalinistas, todos los matices del trotskismo; lo mismo que toda la gama de los sectores sociales: intelectuales, obreros emancipados, 'profesionales' políticos de origen pequeñoburgués, militares y estratos de la vieja 'oligarquía terrateniente' en decadencia económica o política, además de todas las combinaciones imaginables entre estos elementos, han intentado apoyarse (a veces con éxito) en esa base humana" *(ibidem,* p. 31).

ni. Aunque surge a partir de una élite claramente "fascista y nazi", la confluencia con los sectores marginales le obligan a permitir una "participación *efectiva,* aunque limitada".[18] Esta participación lo distingue efectivamente del nazismo y del fascismo, por una parte, y, a su vez, la naturaleza misma de esta participación caracteriza a los movimientos populistas latinoamericanos. Y esto, porque la participación no se da a través de los canales institucionales habituales de la democracia, sino que se refiere al "ejercicio de cierto grado de libertad efectiva" que el marginado experimenta en su vida cotidiana. A nivel de fábrica, a nivel de taller, a nivel de una huelga, a nivel de su relación con un líder carismático, etc. Es decir, esta participación que desborda los marcos integrativos de la situación anterior a la instauración del régimen nacional-popular produce consecuencias concretas y palpables en el ámbito de la vida individual cotidiana de los sectores movilizados.

Un último aspecto que señala Germani es la característica "autoritaria" de tales regímenes, que al atentar contra la libertad de expresión se ponen a la *inteligentsia* en su contra. "Si la 'libertad de expresión' es atacada, son los intelectuales los que lo sufren (para ellos se trata de una libertad *concreta),* pero, ¿en qué afecta esto a los campesinos y a los obreros?"[19]

Con la lucidez que le caracteriza Germani anota el problema. No interesa hacer la crítica de su enfoque. Simplemente, conviene señalar aquí que su análisis se refiere al peronismo hasta el 55. De ahí en más, un sector muy significativo de intelectuales avanza hacia el peronismo. Éste es un fenómeno que todavía está por explicarse. ¿A qué se debe que las clases medias apoyen masivamente la propuesta "socialista" del "Tío" Cámpora en las elecciones del 11 de marzo del 73? ¿Y que las superen en las elecciones en que iba el mismo Perón como candidato? Esto no se explica solamente con la alusión de que los

[18] *Cf. ibidem,* pp. 32 y siguientes.
[19] *Ibidem,* p. 35.

intelectuales perdieron parte de su cipayismo o cosas por el estilo. Es un problema abierto.

Torcuato di Tella analizaba también por el mismo tiempo los movimientos populistas con categorías que si bien se referían expresamente a América Latina permitían una cierta aplicación a otras zonas. Según Torcuato di Tella el criterio inicial con el que hay que analizar estos movimientos es la inexistencia (e imposibilidad de existencia) en América Latina de partidos obreros financiados por la clase, al modo europeo. Ocupando su lugar en el espectro político aparecen los populismos. El populismo

> es un movimiento político con fuerte apoyo popular, con la participación de sectores de clases no obreras con importante influencia en el partido, y sustentador de una ideología anti-statu quo. Sus fuentes de fuerza o "nexos de organización" son: I. Una élite ubicada en los niveles medios o altos de la estratificación y provista de motivaciones anti-statu quo. II. Una masa movilizada formada como resultado de la "revolución de las aspiraciones", y III. Una ideología o estado emocional difundido que favorezca la comunicación entre líderes y seguidores y cree un entusiasmo colectivo.[20]

Lo notable del trabajo de Di Tella es que presenta un intento de tipificación muy interesante expresado en un cuadro de doble entrada a partir del tipo de legitimación de las élites que intervienen en el movimiento y de la extracción de clase de los integrantes del mismo. Establece una tipología para los países con menor grado de industrialización y para países con mayor grado de industrialización. En este grupo entra la Argen-

[20] Torcuato S. di Tella, "Populismo y reformismo", trabajo presentado a la conferencia sobre "Obstáculos al cambio", realizada en febrero de 1965 en Londres, bajo los auspicios del Royal Institute of International Affairs (Chatham House), publicado con el título "Populismo y reforma en América Latina" en *Desarrollo Económico,* vol. IV, núm. 16 (Buenos Aires, abril-junio de 1965). Cito de *Populismo y contradicciones...*, pp. 38-82. *Cf.* pp. 47-48.

tina, y por lo tanto el peronismo queda ubicado como un movimiento que incluye elementos ilegitimados dentro de su clase y también elementos de la burguesía, el ejército o el clero aparte de los estratos inferiores. A partir de aquí le resulta factible a Di Tella brindar una explicación de lo que iba pasando con el peronismo (téngase en cuenta que escribe en 1965).

> *La estructura social tiende a absorber al grupo anti-statu quo en sus sectores superiores.* Como la sociedad es bastante próspera y cuenta con lugar para muchos, habrá una tendencia por parte de cualquier grupo frustrado perteneciente a las clases medias y en especial a las clases medias altas o burguesía, a sentirse fácilmente satisfechas. En este momento la coalición populista pierde uno de sus pies y se viene abajo. Esto parece ser lo ocurrido en la Argentina, pues luego de la caída de Perón se está haciendo cada vez más claro que en el campo del populismo quedan muy pocos industriales, militares o miembros del clero. Se han vuelto conservadores, o radicales, o han perdido interés. Durante un tiempo el movimiento populista se sostiene incómodamente en un solo pie: el sindicalismo. Como este pie es más fuerte de lo que sería en el caso realmente subdesarrollado, el partido no desaparece, y quizás tiende a tomar la forma de un movimiento político obrero. Va eliminando sus rasgos ideológicos derechistas y atrae a los intelectuales. Los sindicatos se acostumbran a sobrevivir sin el apoyo del Estado, e ingresan al movimiento elementos de las bajas clases medias asociacionistas. Se pierde una parte de la adhesión rural (típicamente populista), lo cual hace que al partido le resulte más difícil ganar elecciones (en la actualidad el peronismo oscila alrededor del 35%) pero lo acerca más a la tradición de la clase obrera europea.[21]

No vale la pena entrar a discutir aquí las observaciones acerca de posibilidades electorales que realiza Di Tella, que parten

[21] *Ibidem*, pp. 73-79.

del olvido total de los mecanismos de coerción que se ejercían políticamente sobre el peronismo. Sin embargo, es interesante anotar que esta tradición de la clase obrera europea es nna tendencia que se refuerza en el sindicalismo argentino. Bajo el gobierno de Lastiri en el 73 y bajo el tercer gobierno de Perón hasta su muerte, el sindicalismo argentino adquirió un perfil muy semejante al "laborismo" inglés, tal como lo ha mostrado en un documentado trabajo Guillermo Henríquez.[22]

Un aspecto interesante al que mucho aporta tangencialmente el trabajo de Di Tella es la cuestión ideológica al interior del populismo. El corpus ideológico es puramente instrumental cargado de elementos nacionalistas y ritualizados. Los términos se van vaciando de sentido. "La palabra *socialismo* se está volviendo tan maleable como la palabra *cristiano* [...]. Lo que importa es su capacidad de convertirse en palabras sagradas, objetos de un *credo quia absurdum,* no su invulnerabilidad a las críticas de un profesor de Oxford."[23] El problema es saber si la misma tarea de sacralizar lenguajes le cabe a la filosofía... En fin, para Di Tella el problema de la relación intelectuales/movimiento populista radica en que aquéllos sepan participar y vincularse manteniendo una distancia crítica. Esto tratarán de hacer los filósofos del sector populista de la filosofía de la liberación pero, como también señala Di Tella: "La dificultad estriba en que en general el movimiento populista exige lealtades más completas a sus aliados".[24] Y esto fue lo que ocurrió en la década de los 70. El sector populista se identificó con el discurso, con la "doctrina" peronista y con el fracaso político del mismo agotó su discurso, aunque trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación.

Hasta aquí los enfoques de dos autores no precisamente

[22] *Cf.* Guillermo Henríquez, *Conflictos laborales en el gobierno peronista (1973-1974)* (trabajo en prensa en el departamento de difusión de la Universidad de Cuenca).

[23] Di Tella, *op. cit.,* p. 47.

[24] *Ibidem,* p. 82.

marxistas. Conviene atender a las observaciones que en 1972 realizaba Octavio Ianni sobre el mismo problema: los movimientos populistas.

Para Ianni el problema principal, contrariamente a la línea generalizada en la investigación del populismo, es por qué desaparecen estos movimientos. Todo su trabajo apunta a la búsqueda de una respuesta para este interrogante principal.

> *El populismo latinoamericano corresponde a una etapa determinada en la evolución de las contradicciones entre la sociedad nacional y la economía dependiente.* La naturaleza del gobierno populista (que es donde se expresa más abiertamente el carácter del populismo) se localiza en la búsqueda de una nueva combinación entre las tendencias del sistema social y las imposiciones de la dependencia económica. En este contexto, las masas asalariadas aparecen como un elemento político dinámico y creador.[25]

En los movimientos populistas las masas asalariadas aparecen enfrentando a las estructuras del Estado oligárquico y colaborando en su transformación. Esas estructuras que, para el caso de Perú, José Carlos Mariátegui "describió e interpretó de modo magistral".[26] Según Ianni los movimientos populistas latinoamericanos no rompen con la tradición de la clase obrera, sino que más bien la complementan.

> Nuestra interpretación es la siguiente: el populismo no es una ruptura con el pasado político de la clase obrera. Constituye una etapa del movimiento político obrero que corresponde al lapso en que los precursores de la urbanización, la industrialización y el crecimiento del sector terciario transformaron de un modo profundo la composición interna de la sociedad. La verdad es que

[25] Octavio Ianni, "Populismo y relaciones de clase", publicado en *Revista Mexicana de Ciencia Política,* núm. 67, enero-marzo de 1972. Cito de *Populismo y contradicciones...*, pp. 83-150. *Cf.* pp. 85-86.

[26] *Ibidem,* p. 113.

esos procesos "recrearon" la estructura de clases de la sociedad latinoamericana. En la nueva configuración del sistema de clases no había lugar para los "radicalismos" propuestos anteriormente. En la época de la política de masas, la burguesía industrial asume el liderazgo ostentoso de las luchas reivindicativas y reformistas de las masas obreras y de amplios sectores de los estratos medios. Por otra parte, en la nueva configuración de clases, las organizaciones, técnicas, liderazgos e interpretaciones políticas ya existentes, precisaban de una redefinición. Muchos puntos de los programas anarcosindicalistas, socialistas y comunistas carecían de adecuación histórica; necesitaban ser reelaborados según las sociedades de clases en formación en América Latina. Por ejemplo, los anarquistas, que son el caso extremo, preconizaban la extinción del matrimonio, de las fuerzas armadas y del Estado. Es obvio que estaban apenas manejando consignas traídas por los inmigrantes europeos. En mayor o menor grado, los socialistas también hicieron transposiciones apresuradas o discutibles. En buena medida durante la época del populismo, muchas interpretaciones y programas de esas corrientes políticas se reelaboran según las condiciones y perspectivas ofrecidas por las propias realidades nacionales.[27]

En el plano ideológico los movimientos populistas difunden principios como el de "paz social" o "armonía entre las clases", "pacto social" para el caso argentino. El hecho es que bajo estas denominaciones se ocultaban una serie de intereses contrapuestos y encontrados. El desarrollismo nacionalista aparece así como una "estrategia posible, primordial y urgente, de progreso". También es importante observar el comportamiento de las "izquierdas" latinoamericanas frente al fenómeno populista. En general, estas izquierdas se quedan huérfanas de teoría frente al mismo. Echan mano de etiquetas poco elaboradas o simplemente transpuestas de otras realidades al caso latinoame-

[27] *Ibidem,* pp. 109-110.

ricano. En cuanto al tipo de liderazgo copiaron muchos de los elementos demagógicos del populismo sin alcanzar a proponer un liderazgo propiamente revolucionario. Incluso, la carencia de una teoría revolucionaria impide incidir efectivamente en la transformación de situaciones reformistas en situaciones revolucionarias. Los movimientos de masas no logran definirse claramente como luchas y enfrentamientos de clases. La clase obrera es impulsada siempre, dentro de los movimientos populistas, a enfrentarse a los enemigos de sus enemigos. Por último, Ianni distingue entre "populismo de los gobernantes" y "populismo de las masas". En el caso del segundo, si bien Ianni localiza, siguiendo a Gramsci, la ambigüedad de la contradicción que le es ínsita en la superposición de dos "conciencias teóricas", abre demasiadas expectativas sobre las posibilidades del logro de una conciencia revolucionaria. En la interpretación de Ianni, las masas subalternas o subclases aparecen tornándose revolucionarias, adquiriendo "verdadera conciencia política obrera" casi de golpe en épocas de crisis, al caer en la cuenta de la debilidad e ineficacia de liderazgos normales y de tácticas pacíficas. Lo grave es que, en verdad, al nacer a la vida política, al transformarse las masas en clases, "como categorías políticas", quedan atrapadas en las redes del populismo, tanto en sus organizaciones técnicas, liderazgos e ideologías y para salir de las mismas deben recorrer un largo y penoso camino. No se sale tan de golpe, ni tan rápidamente como podría parecer o como sería deseable desde el enfoque de Ianni. Y eso porque

> el fin de la política de masas señala los inicios de una nueva época de abierta lucha de clases. Así como no parece viable el capitalismo nacional en América Latina, tampoco parece ser viable el camino pacífico para el socialismo. Los dos modelos están apoyados en la política de masas, que también se agota con ellos.[28]

[28] *Ibidem,* p. 150.

Se ha pasado revista a alguna literatura representativa acerca del fenómeno populista. El tema está abierto y mucho se puede decir todavía sobre él.[29] Ni siquiera se ha abordado el meollo del fenómeno: la articulación entre una transformación del modo de producción, el logro de una autoconciencia relativa por parte de los asalariados, la presión de las migraciones internas y las adecuaciones al interior del aparato estatal. Estas precisiones decisivas exceden las proporciones del presente estudio. Sin embargo, mucho se ha ganado. Por lo pronto cabe caracterizar el populismo con mayor rigor como movimiento pluriclasista en el que el campesinado y sectores preindustriales desempeñan un papel importante incidiendo también en la conformación y difusión de cierta ideología con caracteres mágico-voluntaristas. Los sectores de la pequeña burguesía intelectual suelen complicar más el fenómeno al negar determinadas relaciones de intereses o ni siquiera vislumbrarlas. La reiteración de la experiencia populista en Argentina a partir de 1973 pareciera echar por tierra la tesis del fin de la política de masas. Sin embargo, un análisis más detallado de esta misma experiencia y de su fracaso quizá permitiera reformular la hipótesis confirmándola en lo fundamental. Los intelectuales se pliegan a la experiencia con menos escrúpulos que antes del 55 y hasta con entusiasmo. Y colaboran en el armado y difusión de un conglomerado ideológico difícil de determinar en sus exactos límites, pero relativamente fácil de decodificar una vez aclaradas sus claves. El hecho es que a nivel teórico la gran alternativa la presentaba la izquierda. Quizá había pasado, en parte, el tiempo de una izquierda puramente dogmática y atada a esquemitas de manuales y, por tanto, la intelectualidad populista debía hacer frente a su enemigo principal: el discurso marxista. Por otra parte, la militancia marxista, con sus limitaciones,

[29] Para desagregar el caso del velasquismo ecuatoriano puede verse Pablo Cuvi, *Velasco Ibarra: el último caudillo de la oligarquía,* Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Central, Quito, 1977, 263 pp. *Cf.* mi reseña en *Pucara,* núm. 2 (Cuenca, junio de 1977), pp. 232-234.

hacía su presencia cada vez más sentida en distintos ámbitos y las disputas en el seno mismo del movimiento peronista hacía necesaria la adjetivación y calificación de "marxistas" a sectores progresistas, dado que ese calificativo o el peor, "comunista", ha sido digno de baldón desde el siglo pasado en Argentina. El fenómeno populista no es nuevo. Lo que sí tuvo rasgos de novedad fue el intento de querer reeditarlo después de 18 años de proscripción y resistencia. Esta vez sí la intelectualidad, que comparte la mayor parte de las ambigüedades del fenómeno, las valora positivamente y trata de justificarlas, intenta montar toda una filosofía con aspiraciones de validez latinoamericana a partir de las premisas de una "doctrina" que mezcla eclécticamente una cantidad de elementos provenientes del nacionalismo, del cristianismo y del sentido común de la vida cotidiana de sectores urbanos medios y marginales. Cabría pensar si el énfasis latinoamericanista de este pensamiento no seguía adherido a la idea de la Patria Grande o de la grande Argentina en relación con un pretendido liderazgo sobre América Latina.

Todo el sector que he denominado *populista* de la filosofía de la liberación asentó su discurso sobre las ambigüedades de la doctrina populista del peronismo con toda la carga de modificaciones, a veces decisivas como en el caso del tan mentado "socialismo nacional", que en los años siguientes al 55 la van enriqueciendo y caracterizando. Sin embargo, es posible todavía distinguir dos subsectores en el interior de este tipo de discurso filosófico populista. Uno de ellos enmascara su toma de posición política concreta en la estructuración de la "ambigüedad" elevada al rango de categoría filosófica latinoamericana *(sic)*. A este subsector, que en trabajos anteriores denominé "extrema derecha" del populismo, conviene por esto reconocerle como el subsector que pretende instaurar como criterio filosófico el *dogmatismo de la "ambigüedad" concreta*. Vale decir, de una ambigüedad que deja de ser tal desde el momento en que parte de una posición ideológica y política concreta y agresivamente represiva de otras posiciones posibles. El otro

subsector que se puede caracterizar al interior del populismo es el que trata de guardar una mínima distancia crítica respecto del peronismo, cosa que logra difícilmente. Manteniéndose en planteos de una ambigüedad bastante abstracta tratan de guardar distancia ante la posibilidad de que la experiencia populista naufrague y con ella los discursos que le estén adheridos. Sin embargo, la extracción clerical o social cristiana de sus integrantes hace que la vorágine populista les arrastre hasta límites a los que nunca hubieran llegado partiendo de sus posiciones iniciales, abiertamente antiperonistas –del peronismo del 55– por otra parte. Permanecer en la ambigüedad les permite hablar de todo un poco generalizando siempre. Si no se concreta, el planteo permanece todavía demasiado alejado de la realidad como para ser eficaz y, cuando se concreta, aparece adherido claramente a posiciones idealistas y reformistas. Por eso conviene denominar a este subsector que antes he denominado "populismo ingenuo" como el subsector que preconiza un *populismo de la ambigüedad abstracta*. Quitando expresamente la calificación de ingenuo que podría llevar a consideraciones de tipo psicologista o a presumir imputaciones de tipo ideológico o individual. Incluso, a pesar de la imprecisión del término, convendría hablar de un *totalitarismo* por parte de esta posición. Quien se atreviera a poner en duda la originalidad, la novedad revolucionaria de sus postulaciones, quedaba automáticamente fuera de todo tipo de pensamiento liberador. Su intransigencia, sin embargo, fue eficaz. Llevó a que muchos individuos que podrían haber compartido y difundido sus tesis se sintieran quizá anímicamente tentados de probar, de gustar y saborear otras posibilidades. No es mi caso, ya que mantuve siempre una distancia crítica frente a estos planteamientos, como se puede verificar en mis publicaciones. Quizá la actitud totalitaria y represiva pudiera ser extendida a todo el sector populista. Claro que cabría aquí la observación que Germani formulara hace ya tiempo, acerca de a quién perjudica la falta de libertad de expresión. Sin embargo, aquí cabe formular es-

tas observaciones porque se habla de un pensamiento naciente. Un pensamiento que programática y declamativamente quería ser latinoamericano y de liberación. Sin embargo, quienes decían compartir esta liberación y la repetían a cada dos palabras, no tuvieron en cuenta el necesario nivel de criticidad indispensable para que el pensamiento sea fecundo y creativo. Se cerraron en la repetición de algunas tesis restringidas que debían ser deglutidas, por imperativos ético-políticos, como la verdad latinoamericana e incluso tercermundista. Indudablemente, entre quienes venían pensando ya en otras categorías y quienes, como en mi caso, comenzábamos a publicar y a desarrollar una actividad intelectual y filosófica, la reacción no se hizo esperar. El enfrentamiento fue a veces duro, a veces muy cordial. El que se denominó "grupo salteño" impugnó con agresividad muchas posiciones del populismo. Quizá, porque le tocó enfrentarse con el subsector más agresivo del mismo, el del *dogmatismo de la "ambigüedad" concreta*. La reacción del sector populista como tal no se hizo esperar. La censura cayó sobre las publicaciones del "grupo salteño". Quizá por ese afán de restringir las publicaciones y las participaciones de otros sectores, lo que más se difundió de la filosofía de la liberación fue la posición populista. No es que se pretenda negar este enfrentamiento y la misma lucha ideológica entre sectores. Lo que en su momento crispaba muchas veces los ánimos era que este enfrentamiento ideológico y político se lo quería escamotear con explicaciones de moral cristiana o con alusiones personales.

Llega entonces el momento de referirse con algo más de detalle al otro sector que se puede caracterizar al interior de la filosofía de la liberación: *el sector crítico del populismo*. Lo he denominado así porque este sector casi se agotó, al menos en el lapso que hasta ahora cabe analizar, en la crítica al populismo. Sin llegar, muchas veces, a proponer, o mejor, a desarrollar una alternativa suficientemente positiva y representativa. A esto colaboró, sin duda, la censura de publicaciones y la represión académica a que se vio sometido el "grupo salteño". Por dar al-

gunos ejemplos: el "Manifiesto de Abril" de 1974 no fue publicado en la revista que se suponía iba a ser el órgano de difusión de la filosofía de la liberación. Consúltese el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* y se verá que no aparece. De la censura cabe responsabilizar al entonces consejo de redacción. Jamás se dio una explicación suficiente de este hecho y mucho menos se la publicó. Otro caso fue un libro conjunto sobre la cultura popular en el que se marginó de participar a muchos que podrían haberlo hecho y se impidió la publicación del artículo de Severino Croatto, quien había sido invitado a hacerlo. El libro en cuestión fue editado por García Cambeiro bajo el título *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Cabe responsabilizar de esta omisión a los que fueran coordinadores del volumen, Osvaldo Ardiles y Mario Casalla, respectivamente. En fin, estas y otras actitudes que no vale la pena mencionar, llevaron a tensas relaciones y finalmente a la ruptura entre el sector populista y el "grupo salteño". Pero conviene retomar ordenadamente el hilo de la exposición.

El sector *crítico del populismo* tuvo un desarrollo desigual. En general las publicaciones tuvieron como punto de referencia el discurso y la experiencia populista que se vivía intensamente por aquellos momentos. Al promover sistemáticamente la crítica permanente al interior mismo del sector, no alcanzó a arquitecturar un pensar de la coherencia y monolitismo que caracterizan al sector populista donde, incluso, cuesta bastante trabajo distinguir subsectores. En el caso del sector crítico la cuestión es inversa.

Prácticamente cada discurso tiene su identidad y se podría caer de una manera muy fácil en una fragmentación absurda, casi casi según quien firma el trabajo. Sin perjuicio de eso, cabe encontrar una serie de puntos en común que no se agotan en la crítica al populismo o que tienen en la misma su expresión más manifiesta. Indudablemente, esto es inocultable, la división de ambos sectores pasa por la valoración del marxismo. El sector populista es decididamente antimarxista, incluso en su

pretensión de haberlo superado. El sector crítico hace una valoración positiva del marxismo, que tiene toda una gradación pasando desde la valoración positiva sin su asunción decidida, hasta la asunción lisa y llana del marxismo como filosofía latinoamericana. Esta observación tiene la validez de una observación general y que anticipa desarrollos ulteriores ya que, como es requete sabido, bablar de "marxismo" y no decir casi nada es cuasi equivalente. Tantas son las posibilidades y posiciones al interior de la tradición marxista. Sin embargo, habría que decir aquí, siguiendo en este tren puramente indicativo, que no se trata tampoco de hablar de "marxismo" tan en general como para decir que todo el pensamiento después de Marx es de una u otra forma marxista, como de algún modo podrían inducir a pensar expresiones como las de Segundo citadas en el capítulo III. En fin, la intención del sector crítico fue la de asumir la criticidad del discurso marxista así como del discurso freudiano. También, cabe acotarlo, el sector populista es anti Freud.

Es conveniente evitar aquí un equívoco que suele aparecer frecuentemente. De ningún modo cabe pensar que el sector de discursos críticos del populismo fue el resultado de una decisión voluntariamente asumida, en el sentido de constituir un grupo para disputar posiciones académicas al sector populista o para disputarle su "espacio" político o ideológico. De ninguna manera. Los discursos críticos han ido surgiendo del mismo esfuerzo por pensar la realidad argentina y latinoamericana por parte de una serie de individuos, algunos de los cuales casi ni se conocían y muchos de los cuales no se han llegado a conocer entre sí. Es decir, de hecho y sobre la marcha de un pensamiento, aquellos que lo sustentan o lo han sustentado en algún momento fueron encontrando similitudes en sus enfoques y se aprovecharon y engendraron mutuamente los distintos aportes.

Al interior del sector crítico del populismo es dable distinguir al menos dos subsectores. Uno al que he denominado subsector *historicista* y el otro problemático o problematizador del mismo historicismo y de la filosofía de la liberación. El sector

historicista, como su denominación quiere indicar, se preocupó sobre todo de la relación de la filosofía de la liberación con sus antecedentes dentro de la tradición de pensamiento argentino y latinoamericano. Identificando muy hegelianamente filosofía con historia de la filosofía, centró su quehacer en la labor historiográfica, o mejor, juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición.

El subsector problemático o problematizador cargó el énfasis sobre la dimensión epistemológica de la filosofía de la liberación, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y de verificarlo. Es decir, trató de analizar epistemológicamente a la misma filosofía, entendiendo por epistemología el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico. En otros términos, se trataba de saber hasta dónde era posible y permisible la constitución de una tal filosofía liberada y de liberación, y cómo habría que arquitecturarla o si estaba estructurada ya. El afán de búsqueda ha llegado aquí a veces al paroxismo. Todo el suelo sobre el que se podía asentar con seguridad esa anhelada filosofía se tambaleaba permanentemente. Ilusorio el deseo de pretender un sistema como resultante de un tal tipo de reflexión sistemáticamente exigido.

Cabe señalar, por lo tanto, que para todo el sector crítico del populismo el problema del lenguaje, de la ideología y el mismo problema metodológico fueron puestos en primer plano. El sector populista, por su parte, destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión.

Se trata aquí de tipificar discursos y en ningún momento de ubicar a sus "autores" en ninguna categoría. Sin embargo, a no dudarlo que en las situaciones de tremenda tensión y euforia política como las vividas, los individuos se identificaban con sus textos y, si bien es dable localizar discursos de un mismo autor que incursionan por subsectores distintos o en los cuales se matizan afirmaciones o negaciones, en principio es posible ubicar a los autores dentro de los tipos y sectores discur-

sivos caracterizados. No se trata aquí de eludir ningún tipo de afirmación que se deba hacer. En todo caso debe decirse que, considerando la producción más importante de los distintos autore, cabría ubicarlos en principio como sigue:

Sector populista de la filosofía de la liberación

a) El dogmatismo de la "ambigüedad" concreta: Gunter Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Amelia Podetti, entre otros.

b) El populismo de la ambigüedad abstracta: Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Osvaldo Ardiles, entre otros.

Sector crítico del populismo

c) Historicicsmo: Arturo Andrés Roig, entre otros. Aquí cabría señalar que, eutre los latinoamericanos, Leopoldo Zea es el que más se acerca a esta posición y en ella habría que ubicar gran parte de sus escritos posteriores a 1968.

d) Problemático: José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y quien esto escribe como integrantes, entre otros, del llamado "grupo salteño", y Gustavo Ortiz en sus trabajos posteriores a 1972. Entre los latinoamericanos merecen especial mención Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy.

No está de más señalar, para terminar este primer bosquejo de lo que podría denominarse el plano del fenómeno de la filosofía de la liberación, que no tengo en esta esquematización casi ningún mérito. Ya Juan Carlos Scannone, integrante del sector populista, había distinguido al menos dos opciones básicas con referencia a la teología de la liberación. En la presentación a las Actas de las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) señalaba la presencia de dos caminos en esas Jornadas, a los cuales, con terminología ricoeuriana, denominaba el "camino corto y el camino largo".

> El primero, más inspirado en la fenomenología existencial, aunque superándola creativamente desde nuestra situación, y el se-

gundo, haciendo un uso original y situado del pensamiento marxista. El primer camino, aunque partiendo de la historia (Dussel) o de la crítica a proyectos históricos latinoamericanos (Scannone), fue a plantear el problema hasta y desde su radicalidad ontológica, con el peligro de no terminar de mediarse en categorías de análisis social y político. El segundo camino (Assmann), partiendo de éstas, trasuntaba exigencia de concreción y praxis, aun hasta los niveles de opción ideológico-política y estratégico-táctica, con el peligro de no criticar teológica y/u ontológicamente hasta su raíz el horizonte de comprensión de donde estas categorías socioanalíticas han sido tomadas.[30]

No cabe el análisis de las expresiones de Scannone y mucho menos compartir sus valoraciones. Sin embargo, interesa señalar que él mismo apuntaba la discrepancia en términos moderados ya en 1971 y que la línea divisoria pasaba de una u otra manera por el marxismo. Más tarde, en 1975, va a dedicar un artículo casi completo a diferenciar ambas posiciones teológicas y filosóficas. Distinguirá cuatro posiciones teológicas en América Latina, de las cuales interesa retomar las dos últimas, que Scannone sintéticamente, luego de haber analizado una serie de discrepancias, expone así: "[...] *3)* la teología de la liberación en su vertiente más o menos influida por las categorías o por el método marxista de análisis y transformación de la realidad; *4)* la vertiente de la teología de la liberación que se elabora prevalentemente como teología de la pastoral popular [...]"[31]

En nota ha tratado anteriormente de matizar sus afirmaciones tan tajantes, pero de todos modos, las confirma:

[30] Juan Carlos Scannone, "Presentación", *Stromata,* año XXVIII, núms. 1 y 2 (Buenos Aires, enero-junio de 1972), p. 4.

[31] Juan Carlos Scannone, "Teología, cultura popular y discernimiento; hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación", en varios autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana,* García Cambeiro, Buenos Aires, 1975 (Estudios Latinoamericanos, 15), p. 250.

> Uno de los representantes más consecuentes de la asunción del método marxista por la teología es Hugo Assmann [...] Entre los teólogos de la pastoral popular se cuenta sobre todo Lucio Gera [...]. Por nuestra parte estimamos que las categorías tomadas de la reflexión sobre la cultura y la pastoral populares responden más que las marxistas, al mensaje cristiano (que históricamente las ha informado) y a la idiosincrasia latinoamericana.[32]

Lo interesante de este texto de Scannone es que, a diferencia de los planteos todavía compatibilizables que exponía en 1971, ahora trata de distinguir tajantemente entre posiciones marxistas y posiciones llamémoslas "populares" en teología. Incluso él mismo se ubica en el sector de Gera.

También Gustavo Ortiz, integrante del sector crítico, ha distinguido al menos dos posiciones cuando, a propósito del examen de la experiencia de los curas tercermundistas argentinos, señalaba la existencia del sector bonaerense (populista) y de los "curas del interior" (más marcadamente marxistas en sus formulaciones todavía incipientes). Ortiz utiliza todavía la modalidad de considerar en bloque a la "filosofía de la liberación" como populista, modalidad muy común en el sector crítico al denunciar a la "filosofía de la liberación" como tal y repudiarla.[33]

Puntos de partida del filosofar

Sector populista de la filosofía de la liberación

El dogmatismo de la "ambigüedad" concreta

El punto de partida real del filosofar es, en este caso, una toma de "partido" o, mejor, de grupo muy concreta y que, de algún modo, disuelve la "ambigüedad" bajo la cual se la suele esca-

[32] *Ibidem,* p. 245, nota 4.

[33] Gustavo Ortiz, "La 'teoría' de la dependencia, los cristianos radicaliza-

motear. Habiendo optado por la derecha del peronismo que se hacía pasar por ortodoxia a los textos y directivas de Perón, y que quizá lo era, monta todo un andamiaje filosófico y terminológico tomando elementos de las más diversas fuentes, para enfrentar con subida agresividad al marxismo. Son celosos cultores de una "tercera posición" ideológica que, en realidad, es primera: antirrevolucionaria o gatopardista. Entre los autores que reconocen o pueden reconocer como sus "fuentes" están el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo,* el Spengler de la *Decadencia de Occidente,* Jung, Scheller, Husserl, Stern, Mircea Eliade, Perón, muy especialmente el de *La Comunidad organizada,* José María Rosa, Hernández Arregui, Arturo Jauretche, el Frantz Fanon del prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* y *Escucha, blanco*. Si bien pretenden un pensar latinoamericanista, en realidad trabajan desde una perspectiva porteña y en alguna medida argentina que pretenden hacer extensiva a toda América Latina. Perspectiva que responde a las angustias y expectativas de las clases medias de Buenos Aires y sobre todo a la intelectualidad porteña preocupada por vincularse con el "país real". Algunas observacioues suelen extrapolar también a los sectores marginales de las "villas" y a los campesinos del interior e incluso del altiplano, como en el caso de algunos trabajos de Kusch. No hablan demasiado del proletariado o mejor ni lo mencionan. La finalidad en este apartado es mostrar algunas de las elaboraciones mentales con que visualizan su propia posición y punto de partida filosófico.

Kusch revela en sus escritos una preocupación constante por que los mismos no sean asimilados a ningún tipo de "fuente", respecto de las cuales reniega toda vinculación. Él cree, y ésta es una creencia común a todo el sector populista, que es posible desgajar dos o tres aspectos de un discurso sin que el contexto o los supuestos que los sostienen sigan operando. Basta con una declaración de intenciones del autor y ya cual-

dos y el peronismo, *Pucara,* núm. 1 (Cuenca, enero de 1977), pp. 56-71. *Cf.* nuestro capítulo III, donde ha sido extensamente citado.

quier terminología puede ser asumida sin ningún tipo de compromiso. Todo el sector populista vive plenamente el mito del "autor" omnipotente y omnisciente. En el prólogo de Kusch a su libro sobre el pensamiento indígena y popular se lee lo que sigue:

> En el presente trabajo no quise tomar en cuenta tampoco los últimos aportes de la antropología y la psicología. Éstos, ya se trate del estructuralismo de Lévi Strauss, o los arquetipos de Jung, por no tomar más que algunos, que no son totalmente convincentes. Sólo son útiles recién cuando la observación justifica la utilización de los mismos. Y digo esto porque el primero responde a la visión un poco intelectualista de la cultura francesa que prefiere ver el resultado "claro y distinto" de la estructura, antes que resumir el penoso y épico avatar que la promueve. La intelectualización de la cultura francesa va pareja a una total ausencia de ideales vitales. Además, Jung esgrime los arquetipos sólo para revitalizar una burguesía europea agotada. Ambos terminan por ser juego de gabinete, en cierto modo inútiles, porque ninguno de ellos restituye la fe en la crisis del ámbito vital y menos el del nuestro. Entretenerse con el estructuralismo o con la psicología profunda, o con sus epígonos como Mircea Eliade y tantos más, es, en estos momentos, en Argentina, uno de los entretenimientos más eficaces, quizá por el hecho de creer que se está jugando con la última explicación del mundo.[34]

[34] Gunter Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América* (México, 1970), 2ª ed., Instituto de Cultura Americana (ICA), Buenos Aires, 1973, pp. 11-12. También: "De más está decir que al efectuar una cita, no suscribimos la ideología del autor mencionado, ni nos enrolamos en ningún 'ismo', sino que nos limitamos a hacer un uso del texto citado estricto y circunscripto a la intención manifestada por el contexto [...] No son citados como 'autoridades', sino por el valor intrínseco asignable a lo citado en función exclusiva de *nuestra* argumentación. Se trata siempre de pensar con la propia cabeza y desde el pueblo, y no obedeciendo a ortodoxias ajenas y desde tal o cual corriente" (Osvaldo Ardiles, "Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* Padua, t. 1, enero-junio de 1975, núm. 1, p. 11, nota 3).

A primera vista el texto es sugestivo. Pareciera existir una verdadera actitud crítica tanto frente al estructuralismo cuanto frente a la psicología profunda. Sin embargo, conviene leer más detenidamente y en relación con todo el libro, de cuyo prólogo este fragmento forma parte. Ante todo hay que señalar que considerar en 1970 como los "últimos aportes de la antropología y la psicología" los trabajos de Jung y Lévi-Strauss es, por lo menos, una falta grave de información, mucho más para el caso de alguien que se supone intenta a base de una "observación" antropológica la elaboración de algo así como una filosofía de la cultura latinoamericana. Pero mucho más asombrosas resultan estas afirmaciones cuando al leer la obra se comprueba que prácticamente todas las afirmaciones que el autor realiza respecto de sus "observaciones" y de su "trabajo de campo" están enmarcadas en categorías de Jung, de Stern o de Mircea Eliade.[35] Lévi-Strauss casi no aparece, y es natural. La absoluta incomprensión del estructuralismo que demuestra el discurso de Kusch exime de mayores comentarios.[36] Y esto hay que señalarlo aun a riesgo de merecer el calificativo de "citador profesional" carente de "inteligencia", aunque con mucha "memoria" a ojos de Kusch.[37] Pero hay más. Si se relee todavía una vez

[35] Kusch, *op. cit.*, entre otros lugares cita a Jung en las siguientes páginas: 23, 72 y nota 1, 81, nota 7, 220 nota 9, 230 nota 16, 250, 253, 254, 266; en contra de Jung: pp. 295 ss.; a Stern: 61 y nota 18 (lugar decisivo también en p. 59, "entrancias" y "saliencias"), 286, 289; a Mircea Eliade: 97 nota 9, 146 nota 15, 230 nota 16, etcétera.

[36] Algunos textos tomados como ejemplos pueden ilustrar el grado de comprensión del estructuralismo que revela el discurso de Kusch. En el mismo libro que se viene refiriendo, en la p. 310 escribe: "Acaso no es el mismo estructuralismo una forma encubierta de apelar a un mundo divino que ni el francés ni el occidental debe tomar en cuenta si no es en términos de pura casualidad". En otro lugar: "Analizar el acontecer como algo preóntico significa buscar, como diría Trías, la sombra" ("Dos reflexiones sobre la cultura", en *Cultura popular y filosofía...*, p. 217). En su "comprensión" del estructuralismo Kusch llega a calificar de "marxista" a Lévi-Strauss *(Cf. Geocultura...*, p. 82).

[37] Kusch, *Geocultura del hombre americano,* García Cambeiro, Buenos Aires (Estudios Latinoamericanos, 18), p. 15.

más con cuidado el texto de Kusch, se advertirá algo que es lo propio del método del autor y de muchos de los integrantes de todo el sector populista. Primero habría una "observación completamente objetiva, por así decir, carente de desviaciones y que "justificaría" la "utilización" de tal o cual categorización para valorarla, interpretarla, darle sentido. Tamaña ingenuidad en letra de molde permite explicarse luego por qué hay tanta "buena conciencia" en la utilización del pensamiento de Jung u otros, haciendo tabla rasa de todo lo que pueda implicar una mención al problema de las ideologías o cosa que se le parezca. Esta observación cabría hacerla más adelante en el apartado que se dedica a la cuestión del método. De todos modos, conviene adelantarse aquí para no perder la extensa cita que se ha hecho y para ir mostrando desde luego la trabazón de esta "lógica" populista. En síntesis, se halla aquí ya en ciernes una de las características comunes a todo el subsector del dogmatismo de la "ambigüedad" concreta y que es extensible en alguna medida a todo el sector populista: se reniega de la tradición académica y filosófica mundial para asumir en puridad el pensamiento latinoamericano y sus problemas. Sin embargo, llegado el momento de avanzar un paso en ese programa no queda más que echar mano de lo más reaccionario del pensamiento europeo. Esto hay que indicarlo a pesar de hacerse merecedor a que Kusch respondiera que se "utiliza el insulto como recurso mágico para modificar la realidad".[38] De ningún modo se trata de modificar la realidad del modo de pensar del autor citado y mucho menos de insultarlo. Se trata de realizar una comprobación, que evidentemente no será compartida por el autor.

En términos concisos Mario Casalla expresaba así el punto de partida de la reflexión latinoamericana: "Un filosofar latinoamericano –al igual que cualquier otro modo de la praxis en este lugar del planeta– tiene como punto de partida aquel enajenamiento originario y su intención más profunda es la

[38] *Ibidem*, p. 51.

denuncia de la falsa racionalidad y su consecuente necesidad de superación".[39] El "enajenamiento originario" de referencia es el hecho de ser latinoamericanos en tanto "invento del hombre europeo del conquistador". Conquistados, los hombres de este subcontinente que eran "Hombres sin más" pasan a la categoría de subhombres bajo el proyecto "imperial". El "proyecto" humano del conquistador, "por complejo ajeno al devenir histórico de estos pueblos", impuesto por la violencia, ha hecho torcer el rumbo a nuestras posibilidades vitales y nos ha convertido en pura particularidad negándonos el acceso a lo universal "sin más" o universal "concreto", nuestro "punto de llegada". Este aspecto es sumamente importante. De partida nuestra situación de dependencia es para Casalla de tipo lógico-ontológico. El problema es alcanzar la universalidad o un cierto grado de universalidad en nuestros planteamientos. La dependencia comienza con la conquista y, desde ese momento, como poder imperial que se ejerce sobre las tierras americanas, simples "colonias". Otro punto capital es la "denuncia de la falsa racionalidad". Toda la racionalidad europea no es más que una racionalidad imperial justificadora de la opresión. En este tipo de racionalidad entra sin duda el marxismo. Este planteo es claramente ahistórico y antihistórico. Casalla espera de un acontecimiento político significativo "el comienzo real de la, hasta ahora falsa, historicidad latinoamericana". Negar esta historicidad y con ello vaciar de contenido la situación presente de injusticia y opresión es una cosa. Sin embargo, Casalla no advierte las derivaciones de su posición. De algún modo esta posición de Casalla, dejando de lado la referencia a la historicidad que ya se ha visto, pareciera apuntar al reconocimiento y reparación de una situación intolerable de opresión antropológica y quizá "ontológica". Sin embargo, conviene matizar sus observaciones con algunas precisiones de Kusch. Búsquese algo más concre-

[39] Mario Carlos Casalla, "Las dos Argentinas", *Víspera,* año 6, núm. 26 (Montevideo, marzo de 1972), p. 13.

to que el hambre padecida por millones de nuestra América. Ésta es la opinión que esa "realidad" le merece al Sr. Kusch:

> [...] que nosotros creamos que el hambre es prioritaria sobre la cultura, no es más que una consecuencia de nuestra propia cultura occidental. Porque la prueba está que cuando esta prioridad se quiere transferir a otra cultura fracasamos. Es la razón por la cual el marxismo no puede tener sino una vigencia muy superficial en los pueblos de otras áreas culturales. Por eso tampoco hay en América un marxismo ortodoxo, sino pequeñas gentes que creen estar en el secreto del hambre pero no logran transmitirlo cuando la ocasión lo requiere.
>
> La cultura entonces surge de una indigencia del existir mismo, en tanto requiere una forma de encontrar sentido en el existir. La indigencia de no comer constituye una indigencia menor, que en todo caso se encuadra dentro de la indigencia mayor de estar existiendo. No por darle prioridad a la alimentación habremos de resolver los problemas del mundo. Pero sí habremos de resolverlo si tomamos en cuenta el condicionamiento cultural que implica el hecho de comer. A nivel etnológico se prueba que el problema no es el de comer, sino el de recobrar la dignidad del comer. Y éste es el problema de nuestra área sudamericana.[40]

¡Y estos señores son los que se dan el lujo de hablar de "pudor" y la falta del mismo! El párrafo transcrito exime de comentarios. Mucho más si se piensa que el autor del mismo critica a Paulo Freire por "desarrollista" *(sic)*.[41]

El punto de partida del filosofar es un punto de partida

[40] Kusch, *"Dos reflexiones..."*, p. 208, con ligeras modificaciones en *Geocultura...*, p. 117.

[41] Críticas a Paulo Freire por "desarrollista" *(sic)*, en "La transformación de la cultura en América", "Los preconceptos que suelen acompañar a las teorías desarrollistas (análisis crítico de la metodología de Paulo Freire)" (ambas publicaciones de editorial Ecro; no tengo el dato exacto, sólo fotocopias de los trabajos sin referencias, pero creo que son publicaciones de la revista *Hoy en el trabajo social)*, y "Una lógica de la negación para com-

ahistórico en la medida que parte de una presunta negación de la historia y del pasado. Se trata de partir de cero. Anteriormente sólo ha habido filosofía en la poesía y la novela latinoamericana.[42]

A juicio de Amelia Podetti, la instalación en una "nueva racionalidad" hace posible el trabajo de indagación de Wilner en la búsqueda de una "lógica no-imperialista" que haga factible el "comienzo de la ciencia" latinoamericana.[43] Y hay que decirlo claramente, esta lógica "imperialista" es la que manejan, según estos autores, los "filósofos de la comunidad disociada" por oposición a los de la comunidad "organizada" que, por supuesto, aparte de Perón son ellos mismos. Según Amelia Podetti "Hobbes y Marx son la expresión más desnuda del espíritu de la *comunidad disociada,* sus proyectos y sus valores".[44] Cabría preguntarse por qué. En el fondo única y exclusivamente porque "no existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha [de clases] que es por esencia, abierta disociación de

prender a América", *Nuevo Mundo.* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, p. 176; *Geocultura...*, pp. 77 y 112.

Estas "críticas" a Freire de Kusch merecen la siguiente observación de José Severino Croatto: "[...] la *concientización.* ¿En qué sentido puede ser 'dominadora' en tanto 'saca' al pueblo, o al indio, de su propio mundo, de su *ethos* y de su cosmovisión? Ligar la 'concientización' al desarrollismo (como si fuera un intento de incorporar al hombre mítico, o al oprimido, a las pautas de la 'civilización', como escuchamos de cierto filósofo), es no entenderla. El hombre y la tarea de 'concientización' molestan allí donde *no hay* proyecto alguno liberador. La crítica de P. Freire puede ser científica, o ideológica: el pueblo concientizado resultaría demasiado desenmascarador de los proyectos totalitarios que lo 'usan' y de los discursos 'filosóficos' de 'apoyatura'" ("Cosmovisión y cultura popular", en prensa, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía;* cito del original).

[42] Kusch, *Pensamiento indígena...*, p. 14, adhiriendo a la posición de Schwartzmann.

[43] Amelia Podetti, "Prólogo" a Norberto Wilner, *Ser social y Tercer Mundo (elementos para una lógica de lo nacional),* Galerna, Buenos Aires, 1969, p. 41.

[44] Amelia Podetti, "La comunidad disociada y sus filósofos", *Hechos e Ideas,* año 2, tercera época (Buenos Aires, enero-abril de 1975), p. 86.

elementos naturales de la comunidad".[45] ¿Es necesario aclarar que para el general Perón estos "elementos naturales de la comunidad" eran el trabajo y el capital "humanizado" *(sic)*...? Es la racionalidad de los filósofos –bastaría decir ideólogos y se estaría escuchando a Napoleón– lo que impide la constitución de la comunidad organizada, de la comunidad "popular". "Porque pensemos cuánto de imperialismo de clase media tiene la racionalidad. Y si no fuera así, habría hermandad, en suma, comunidad organizada, ésa que no logramos construir."[46]

El rechazo de la racionalidad occidental, el rechazo del saber académico que se supone producto de las "clases medias" es lo que constituye el punto de partida del reconocimiento de una cultura original y originaria latinoamericana. Se trata de "asumir toda la decisión cultural"[47] y avanzar. Claro que es muy poco lo que hay que avanzar si se piensa, junto con Kusch, que lo propio de la cultura originaria americana es afirmar que el "mundo es así". Y desde aquí queda perfectamente justificado el que se busque una ciencia propia. Y esto en virtud de que "un ámbito cultural difiere de otro porque el código que usa puede ser diferente y cada código puede dar una distinta ciencia".[48] Por lo tanto, es posible argumentar, como en múltiples ocasiones han hecho los populistas, que ellos hablan desde otra racionalidad... De aquí nacerá la propuesta metodológica de una "lógica de la negación", pero éste es tema para el capítulo siguiente.

Resumiendo y concluyendo. El subsector del dogmatismo de la "abstracción" concreta parte de una actitud decididamente antimarxista. Es más, atribuye al pensamiento marxista la existencia de una disociación en la "comunidad" de violencia, de "lucha de clases". De más está señalar lo absurdo de esta interpretación de la lucha de clases. Hasta aquí llega la convicción

[45] Juan Domingo Perón, citado *ibidem,* p. 70.
[46] Kusch, *Geocultura...*, p. 14.
[47] *Ibidem,* p. 73.
[48] *Ibidem,* p. 96.

idealista de estos autores. Creen que porque a un intelectual se le ocurra pensar en la lucha de clases, ya por la influencia de esta sola idea la lucha se dará en la realidad. El punto de partida se lo tematiza como repudio de la "enajenación originaria" del hombre sin más americano, pero en realidad tras esa formulación se oculta un punto de partida ahistórico y negador de la historia misma y de la tradicióu del pensamiento latinoamericano. Por eso el punto de partida real es, bajo un presunto partir de cero, echar mano y recurrir a todo tipo de autores europeos que permitan justificar el *statu quo* o el logro de ciertos objetivos políticos en un momento y lugar determinados. Lo más reaccionario del pensamiento europeo es revivido por estos autores. La "nueva" racionalidad y la más cruda irracionalidad se dan la mano en este subsector de una filosofía que, a esta altura, ya cabe dudar llamarla de "liberación", salvo que el lenguaje se haya ido, efectivamente, de vacaciones.

El populismo de la ambigüedad "abstracta"

Aquí también conviene entrecomillar uno de los términos que intervienen en la designación. "Abstracta" es esta ambigüedad, porque apenas se la transita un poco se advierte la fuerza de la decisión primera que la está determinando y que, de alguna manera, le hace perder fuerza a la misma ambigüedad, la hace unívoca. El punto de partida de este subsector es una opción de fe en el Dios "de la religión", Dios "vivo" de la "historia" y de la "praxis".[49] Releyendo las obras de algunos de los pensadores que integran esta posición se llega a pensar hasta qué punto este "Dios vivo" ha dejado de ser el Dios del "social cristianismo", sólo que muchas veces con un ropaje verbal remozado.

[49] Juan Carlos Scannone, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura desde la situación latinoamericana", *Stromata,* año xxx, núm. 3 (Buenos Aires, julio-septiembre de 1974), pp. 231-256, entre otros artículos.

La vieja novia con nuevos afeites, como dijera alguna vez Gustavo Ortiz.[50] El movimiento filosófico de este subsector podría caracterizarse esquemáticamente como sigue. Partiendo de esta creencia en la divinidad trata de montar toda una filosofía "al servicio de la teología",[51] con lo cual no hacen más que confirmar, a nivel de articulación de disciplinas, la prioridad de la opción fideísta. Esta filosofía no quiere ser otra cosa que la relectura de la "praxis" histórica, pero entendiendo praxis al modo de acción blondeliana, acción abierta a la trascendencia, alteridad y gratuidad de la contemplación divina. Y en estos dos polos se cierra, dije bien, se *cierra* el *círculo* del pensamiento de este subsector. Las novedades que este subsector aporta son en definitiva dos, muy dependientes, tal como ellos mismos lo exponen, de la lectura que hacen de Levinas. Por una parte, el "rostro del pobre" permite el reconocimiento de una dimensión antropológica que es previa a la dimensión teológica y en la cual se juega la historia humana. La segunda, es la utilización de la noción de analogía, por medio de la cual se hacen pensables infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar; siempre lo alterativo en un momento determinado permite romper las totalizaciones en formación. Ahora bien, si se mira con detenimiento, esta posición sólo tiene *un* punto de apoyo que es, a la vez, su punto inicial de partida que aparece también como punto de llegada: Dios. Tanto es así, que las "mediaciones" tal como son entendidas por los sostenedores de esta posición, mediaciones que denominan generalmente "socio-históricas", no son más que un modo de rellenar el sandwich, si se permite la expresión.[52] Dios en el origen,

[50] Enrique D. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación: antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano,* Fernando García Cambeiro, Buenos Aires (Estudios Latinoamericanos, 4), 1973, 228 pp. *Cf.* las primeras partes de filosofía y teología, respectivamente. *Cf.* mi reseña en *Revista de Filosofía Latinoamericana,* Padua, t. I, enero-junio de 1975, núm. 1, pp. 168-170.

[51] *Cf.* Scannone, trabajo citado en la nota 49.

[52] Entre los múltiples textos sobre este problema de la mediación (algu-

Dios en el fin, en el medio la historia humana, las "ciencias humanas" sólo pueden aclarar algo más de esto que es ya sabido. Sincrónicamente, podrían argumentar que Dios se revela en la historia. Es claro para ellos la experiencia "posmoderna" del Dios vivo, es idéntica a la experiencia de Dios que postulan vigente en la religiosidad popular. Nuevamente el círculo se

nos hay en que la mediación se plantea *vs.* Hegel como "encarnación" en sentido blondeliano, etc.), conviene citar el siguiente que es suficientemente expresivo en la línea de lo que se viene exponiendo: "El concepto de 'mediación' se refiere a los *momentos* del *desarrollo* de una realidad concreta, en proceso de totalización. Sin las mediaciones, la caracterización de tal proceso es puramente formal, vacía de contenidos. Pero a su vez, la *significación total* de un proceso no se agota en la instancia abierta por cada una de las mediaciones, sino que se realiza paulatina y dialécticamente, *a través* de las mismas. Por ello es que no puede atribuírsele a cada mediación la *significación total* de un proceso. También por eso, cuando afirmamos que una *situación de clase* es *mediación histórico-social,* queremos decir que no puede atribuirse sino el papel de ser *un momento* dentro de la total significación del proceso histórico-social" (Alberto Parisí, "Índice temático de expresiones y términos", en *Cultura popular y filosofía...,* p. 234). Este texto de Parisí es significativo porque, aparte del sano esfuerzo de clarificación de un pensamiento generalmente confuso que implica el colocar este "índice" a posteriori de sus "notas", indica la ingenuidad de pensar que si no se hace este índice los términos no adquieren una significación plena mediante el contexto discursivo en que están usados. Veamos mejor. Así citado este texto revela poco. Sin embargo, si se aclara que está escrito en contra de una presunta pretensión marxista de poner como fundamento de algo, no sé, quizá la historia o lo que fuere, a la clase social, se comienza a poder releer con más claridad. La "definición" del índice es aclarada por el contexto del trabajo. Muy especialmente cuando Parisí escribe: "[...] la *situación de clase* es *mediación* y no *fundamento"* (p. 227). Quizá el texto más explícito sobre esta cuestión es el siguiente de Scannone: "Puede acentuarse el papel mediador de un cierto tipo de ciencias sociales, *v. gr.,* el del método o las categorías marxistas, para interpretar la praxis. O, sin negar el papel mediador de las ciencias sociales en este análisis, y aun los aportes efectivos que pueden proporcionar el método o el lenguaje marxistas, puede, por el contrario, privilegiarse en dicha lectura teológica del papel mediador de la historia y de una hermenéutica histórica que escoja como lugar hermenéutico la experiencia nacional y popular. Esta posición implica que se acepta el arraigo histórico de una praxis de liberación y de creación de cultura propia en nuestros pueblos, y no se interpreta su historia exclusivamente desde el esquema dialéctico de la dependencia" ("Teología, cultura popular...", p. 247, *item* núm. 3).

cierra y las ciencias "humanas" no aportan nada nuevo. Y cuando se atreven a poner en cuestión esta experiencia de Dios, los populistas las repudian por carentes de "radicalidad", como en el caso del "marxismo". Por lo tanto, casi carece totalmente de sentido, salvo por un entretenimiento intelectual, recorrer la famosa "vía larga", retomando la terminología ricoeuriana tan grata a estos pensadores. Carece de sentido, porque es simplemente una tautología de lo ya sabido por la "vía corta". O sea, la experiencia inmediata del ser da ya el resultado de lo que sería la larga experiencia de pasar por sus "obras". No entro aquí, ni en todo este trabajo, a analizar si el pensamiento de cualquiera de los latinoamericanos que se analizan, responde o no fielmente a sus "fuentes" europeas explícitamente declaradas. Vale decir, no se trabajará si estos autores populistas interpretan correctamente o tergiversan el pensamiento de Heidegger, Levinas o Ricoeur. Es un esfuerzo que escapa a mis capacidades y posibilidades en este momento, tanto temporales como de disponibilidad bibliográfica. Por tanto, y para no eludir de ninguna manera una toma de posición, si es que lo que estos autores sostienen es fiel al pensamiento de Heidegger, Levinas o Ricoeur, por nombrar sólo algunos, estamos en desacuerdo con "Heidegger", "Levinas" y "Ricoeur" y los escribimos entre comillas para indicar que se trata de esta versión "latinoamericana", de segunda mano, de los mismos. Ahora bien, esto no menoscaba en nada la argumentación que aquí se hace. Ésta es una cuestión reiterada en la historia de la filosofía. ¿Cuál es el Platón que más ha dado que hablar, el real o el que históricamente se difundió? Aquí lo mismo. Se asume un cierto Heidegger, un cierto Levinas, un cierto pensador X y se trabaja con base en la asunción del mismo. Otro trabajo que queda pendiente es rehacer la parte del camino que valga la pena y buscar en los textos mismos de las "fuentes" una reinterpretación de las posibilidades abiertas. Este camino válido y muy importante excede los límites de este de por sí extenso estudio. Sin embargo, conviene todavía hacer un último señala-

miento. Cabe pensar que hay en los autores mencionados una riqueza mucho mayor ni siquiera mentada por los populistas. Menciones, pistas sobre esto se irán desgranando todavía.

Ahora bien, volviendo al problema de las "mediaciones", éstas son juzgadas siempre desde criterios directamente derivados de la creencia en la divinidad o de la experiencia del Ser. Por tanto, el criterio de criticidad radical respecto del "horizonte de comprensión" de las ciencias humanas o sociales es brindado por la teología o la filosofía. Ambas disciplinas, ya que no necesariamente "ciencias", *primeras*. La filosofía "primera" es *ancilla* de una teología en verdad primera, pero que, a su vez, es tal porque supone una cierta interpretación filosófica que así la constituye. Algo entonces que debe decirse aquí mismo es que estas referencias al Ser o a un Dios vivo, etc., carecen de sentido. Todo Dios es Dios de los filósofos o de los teólogos. Salvo que se quiera presuponer la posibilidad de expresión de una experiencia o intuición incontaminada, previa a todo y que se expresara también en un lenguaje especial. Ni siquiera la literatura mística da muestras de un tal tipo de lenguaje. Claro que, considerando la dimensión de la "praxis socio-histórica" como mero "contexto", como es propio de los populistas, no cabe más que afirmar que *creen* en esta experiencia de Dios y del Ser, y que para justificar esta creencia escriben.[53] De tal modo que la tan mentada "historia" no es más que un fantasma que remite a una realidad más "real", si cabe la expresión. Cuando la concreción finalmente se da, estos populistas optan por el peronismo, en la medida en que el mismo les permite cierto margen de movimientos a través del fomento de la religiosidad "popular". Esa misma religiosidad de la cual alguna vez Assmann dijo que había que apostatar dado que no es más que paganismo.[54]

[53] Por citar un lugar de los múltiples en que esta expresión se reitera decisivamente; *Cf.* Scannone, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo...", p. 255.

[54] Hugo Assmann, respuesta a una pregunta en *Stromata,* año XXX, núms. 1 y 2 (Buenos Aires, enero-junio de 1972), pp. 182-183.

¿Cómo han tematizado estos autores su propio punto de partida? Jamás lo explicitan como se hace más arriba. Más bien, el punto de partida explícito aparece siendo la crítica a la "modernidad europeo-céntrica".

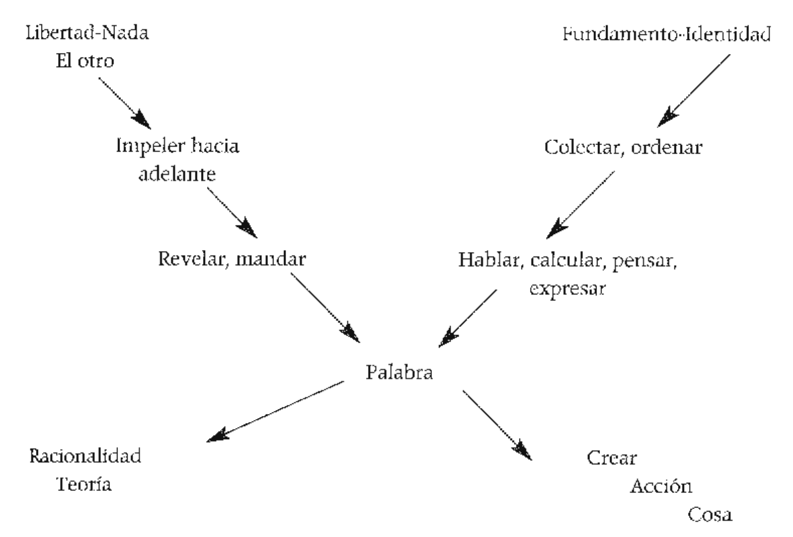
Para comprender el nacimiento original de la filosofía latinoamericana (la filosofía de la liberación según estos autores) es necesario tomar en consideración lo que según ellos es su génesis. La misma parte de la modernidad europea, modernidad que es la suma de todos los males, porque en su hipervaloración del subjetivismo (nunca se lo plantea como subjetivismo...) ha hecho de la voluntad de poder, que para evitar discusiones "terminológicas" llaman "voluntad de lucro y poderío",[55] el centro de la atención. Esta voluntad rige el "proyecto" imperial de Europa sobre el resto del mundo. Claro que, yendo más atrás, Dussel rastrea esta misma actitud en el enfrentamiento del hombre sedentario angurriento de *tener* con el hombre nómada que se preocupa por *ser* éticamente bueno. Es el enfrentamiento entre la tradición griega y la judeocristiana. En una se da el predominio de la visión, en la otra el predominio de la escucha de la palabra interpelante que proviene del rostro del pobre.[56] El itinerario comienza a interesar en el mo-

[55] "Me refiero a la 'voluntad de poder' en el sentido filosófico de Nietzche. La expresión 'voluntad de lucro y poderío' la determina más para la situación latinoamericana y evita los malentendidos que hubo durante las Jornadas. Pues no me refiero a la voluntad *política* de tomar el poder. Ésta es ambigua: si renuncia a la 'voluntad de poderío' se transforma –según diremos– en voluntad de *servicio* político" (Juan Carlos Scannone, "La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata,* año XXVIII, núms. 1 y 2 (Buenos Aires, enero-junio de 1972), p. 111, nota 2. Cabe señalar, de paso, que es ésta una hermosa forma de justificar el ejercicio del poder. Basta que se lo considere "servicio"...

[56] Véase, de Dussel, *El humanismo semita,* Eudeba, Buenos Aires, 1969, 177 pp.; *El humanismo helénico* (es un texto de Dussel que nunca he podido consultar); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (lamentablemente no tengo a mano el texto como para dar la referencia concreta; conozco una edición de la Universidad del Nordeste y otra ampliada en una editorial que no recuerdo al momento). En fin, las distinciones de Dussel entre la tradición helénica y la judeocristiana se basan en gran

mento en que, en contra de la filosofía trascendental de cuño kantiano, se alza el "paso hacia atrás" de Heidegger y con él la superación de la metafísica de la modernidad imperial.[57] Un

medida en el texto de Thorleif Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen,* Vandenhoeck, Gotinga, 1954. Escribe Dussel en múltiples lugares (sólo cito uno de ellos): "Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que nos permite comprender la doble significación de la 'palabra' (etimológicamente):



("El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en *América Latina...,* p. 116, nota 33). Al cuadro agregaríamos junto a la "racionalidad" el "logos", y junto a la palabra "creación" la "dabar". El primero es "unívoco", la segunda es "análoga". Sin embargo, este libro de Boman ha merecido el siguiente juicio crítico por parte de José Severino Croatto: "Se ha exagerado en atribuir casi con exclusividad esa virtud de la palabra-que-se-hace a la cosmovisión semítica" *(El hombre en el mundo...,* p. 252) para agregar de inmediato en la nota 35 que "es la impresión que deja la lectura de la obra, por lo demás excelente..." de Boman. "El hecho se debe [siempre según Croatto] a que Boman no sale del marco semítico; lo que es distinto del griego clásico aparece así como 'original'." Ésta es la única referencia de "autoridad" que he hecho. La observación de Croatto tiene toda la "autoridad" que le confiere el ser un especialista consumado en la temática en cuestión. Con esta observación mucho de la armazón "lógica" de la ética dusseliana se tambalea.

[57] *Cf.* Scannone, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje; hacia una

antecedente es el viejo Schelling de la *Filosofía de la religión,* que según Dussel inicia la "prehistoria" de la filosofía latinoamericana y del Tercer Mundo. Sin embargo, todavía Heidegger no logra pensar el ámbito que está más allá del misterio. Y no lo logra porque es europeo. Ésta será tarea de los latinoamericanos que justamente constituyen el ámbito. Por eso la importancia del Levinas del Prólogo a *Totalidad e Infinito,* porque este ámbito se carga de una dimensión ética radical y es posible todavía caminar más allá de Levinas porque es todavía europeo.[58]

Las "mediaciones" vienen a rellenar y concretar los intersticios que deja la relación primera y fundante del "cara-a-cara" que Levinas retoma de la tradición bíblica. Mérito de Ardiles sería haber señalado la necesidad de "mediar" socio-políticamente esta relación primera.[59] Según Scannone estas mediaciones son las novedades del pensar latinoamericano.[60] La consideración del rostro del pobre no sería ya fenomenológica como en Levinas, sino "social y estructural". Sin embargo, de ningún modo estos "superadores" de Levinas estarían dispuestos a aceptar el marxismo al modo como el mismo Levinas lo acepta y valora, tal como lo ha mostrado Guillot. En un texto de 1948 escribía Levinas:

> No pensamos que la opresión que angustia a la clase obrera, le produzca únicamente una experiencia pura de la opresión para desper-

filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, p. 228.

[58] Enrique D. Dussel, "Palabras preliminares" a *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* que afirma junto con Guillot; Bonum, Buenos Aires, 1975 (Enfoques Latinoamericanos, 3), p. 8. También: "...en Levinas encontramos sólo una mera *tendencia,* que tiene el peligro de quedarse en mera relación yo-tú, pero que reinterpretada políticamente desde nuestra perspectiva latinoamericana, cobra un sentido bien preciso..." (Scannone, "Trascendencia, praxis...", p. 233).

[59] *Cf.* Osvaldo Ardiles, "Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana", *Stromata,* año XXVIII, núm. 3 (San Miguel, enero-junio de 1972).

[60] Scannone, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo...", p. 249.

tar en ella, por encima de la liberación económica, la nostalgia de la liberación metafísica. La lucha revolucionaria se halla desfasada de su verdadero significado y de su intención real cuando sirve simplemente de base a la vida espiritual o cuando por su crisis debe despertar vocaciones. La lucha económica es ya desde su nivel una lucha por la salvación porque está fundada en la dialéctica misma de la hipóstasis por la cual se constituye la primera libertad.[61]

No se pretende con esto decir que Levinas es marxista o que Guillot reniegue de los postulados básicos de la posición populista. De ningún modo. En el caso de Guillot son simplemente diferencias al interior del mismo subsector. Por mi parte, Levinas lo que hace es tomar distancia respecto del marxismo y también del existencialismo, pero no deja de mostrar ciertas simpatías por el marxismo.[62] Es interesante la reflexión que, a modo de conclusión, le sugiere a Guillot la lectura de Levinas.

¿No habrá que identificar, de una vez por todas, la filosofía con el materialismo sincero que llama a las cosas por su nombre y dejar las ideologías y las quimeras que hacen tanto daño al hombre y encubren tanta explotación y miseria? El esfuerzo filosófico de Levinas tratará de mantenerse en la tensión de los términos, siendo al mismo tiempo denuncia y trascendencia [...] como la raíz de la alienación social y ontológica se estructura a partir de la voluntad y su obra, del productor y de su producto; la justicia es sólo pensable en tanto que igualdad económica.[63]

Justo es decirlo, nunca el sector populista avanzó tan radicalmente en sus planteamientos como en estas precisiones de Guillot respecto de Levinas, aunque la totalidad del pensamiento de Guillot no puede menos que ser ubicada al interior

[61] Citado por Daniel Guillot: *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas...*, p. 72.
[62] *Cf. ibidem,* pp. 67, 72, 76-77 y 90-91.
[63] *Ibidem,* pp. 90-91.

del sector populista. Quizá por esta vía se pueda entender la verdadera razón del distanciamiento de los populistas respecto de Levinas.

> La izquierda niega simplemente la posibilidad de filosofar [escribe Kusch]. Es el motivo por el cual se habló alguna vez de la miseria de la filosofía. O también se puede tejer la novela, al modo de Levinas, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo.[64]

Este texto de Kusch, autor del subsector anteriormente considerado, es traído a colación por ser doblemente significativo. En primer término distingue a aquellos que trabajan retomando el pensamiento de Levinas de los "izquierdistas". Esto es importante, porque confirma la clasificación que aquí se viene haciendo. En segundo término, distingue su mismo pensamiento del de estos levinasianos, con lo cual también confirma la subdistinción al interior del populismo que venimos haciendo. Con todo, uno no deja de preguntarse cuál es el sentido que se da al término "liberación" para que se pueda considerar el pensamiento de Kusch como representativo del mismo.[65] Hasta aquí lo que puede considerarse el punto de partida dentro de la tradición filosófica y ética queriendo pensar desde la injusticia revelada en el rostro del pobre (del huérfano y la viuda) que con su palabra interpelante reclama justicia. Sin embargo, conviene señalar que este punto de partida niega la historia misma del pensamiento latinoamericano. En el caso de Dussel esto es bien visible. Para Dussel la historia de América comienza con el descubrimiento por parte de España y la filosofía lati-

[64] Kusch, *Geocultura...*, p. 13.

[65] Isidoro Requena Torres, "Lectura hermenéutica de la filosofía de la liberación latinoamericana" (borrador de su comunicación al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977).

noamericana con la filosofía de la liberación. En el caso de Scannone la cuestión es la misma desde el momento que repudia lo que llama los proyectos: "neocolonialista de la generación liberal", "desarrollista del eficientismo tecnocrático", "inversamente subversivos", "totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista".[66] Todos estos proyectos son rechazados porque suponen una concepción inadecuada del tiempo, "cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia" absolutizando alguna de las tres instancias de la temporalidad. Todo comienza, efectivamente, con la "ontología del proceso auténticamente liberador". En el caso de Ardiles la negación de la tradición del pensamiento latinoamericano es explícita. Repite escolarmente la concepción de las "oleadas", según la cual sobre América se han ido superponiendo las modas del pensamiento europeo prácticamente sin ninguna conexión con nuestras necesidades reales y sin ninguna conexión entre las distintas etapas. "En el aspecto mimético de nuestra realidad cultural (aspecto que conlleva un 'logos' encubridor o 'grito de terror', con el cual la oligarquía protege sus 'nidos', es decir, sus intereses), los ecos tardíos de las corrientes filosóficas de moda se suceden con implacables regularidades."[67]

En el mismo trabajo, un poco más adelante, confirmará todavía esta interpretación del pasado cultural y afirmará su comienzo auténtico en la actualidad.

> Nuestra conciencia perderá su actual condición lunar (reflejo de luces extrañas), de enmascaramiento ideológico, y adquirirá dominio de sí, de su capacidad creadora y estructuradora de mundos posibles. De la percepción ahondada de nuestra menesterosidad podrá brotar la de nuestro ser-que-todavía-no-es.[68]

[66] Scannone, "La liberación latinoamericana...", pp. 109-119.
[67] Osvaldo Ardiles, "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica; prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, p. 16.
[68] *Ibidem,* p. 24.

El vaciamiento de la realidad, de "nuestra" realidad, se consuma. Habrá que esperar que "nuestro" ser sea en el futuro...

En un trabajo posterior radicaliza más todavía su posición.

> Dentro de esta cultura de la dependencia, la filosofía se ha comportado como conciencia enajenada y enajenante; como "logos (palabra que da sentido)" encubridor al servicio de los intereses de la dominación. Se importó como un arma más de la dominación. No ha existido una filosofía orgánica de Nuestra América, esto es, originada *en* o vertida *sobre* su específica problemática socioexistencial. Su "historia" no es otra cosa que la del "paso por" nuestras culturas sometidas de las corrientes doctrinales nordatlánticas, más o menos acondicionada a las circunstancias locales con miras a su aplicación práctica. Si, como dice Leopoldo Zea, "la conciencia ha venido a ser, entre los pueblos de origen occidental, expresión de madurez cultural", en nuestro caso no pasó de ser una pobre e ilusoria compensación histórica de nuestro atraso y nuestra dependencia. Se hacía filosofía para poder vivir en el plano del espíritu, para escapar a la oquedad de lo "originario" percibido como fuerza tenebrosa, para autogratificarse por el desarraigo y el bastardismo. Con este tipo de "filosofía de Indias" se transcribieron problemas concretos de una cultura de la dependencia en registro inadecuado para su correcta expresión.[69]

El peso del magisterio de Caturelli, de quien Ardiles fue discípulo, se hace sentir. No sólo en el uso hasta del mismo término: "bastardo", sino en el desprecio por la elaboración filosófica latinoamericana. Lo que Caturelli llamaría despectivamente cultura de los guaraníes o algo así, pasa a ser para Ardiles un registro inadecuado de problemas concretos.

Resumiendo y concluyendo. Para el subsector que he denominado populista de la ambigüedad "abstracta", el punto de par-

[69] Osvaldo Ardiles, "Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano; proposiciones sueltas", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Padua, t. 1, enero-junio de 1975, núm. 1, pp. 8-9.

tida es en verdad una experiencia fideísta que se trata de justificar y operacionalizar filosófica y políticamente. El punto de partida ético está ubicado en la continuación, mediante una reelaboración de la tradición judeocristiana, de la crítica heideggeriana a la modernidad y de la crítica levinasiana a Heidegger. En cuanto al punto de partida latinoamericano también puede hablarse en este caso de un partir de cero, aunque esta formulación sea expresamente rechazada.[70] La historia de la filosofía latinoamericana comienza, según estos populistas, con ellos, quienes a su vez superan todo el pensamiento mundial. La tradición del pensamiento latinoamericano no ha sido más que mera repetición de modas europeas, repetición propia de una conciencia enajenada. Esta actitud la señala, asumiéndola, muy bien Guillot:

> El presupuesto de una filosofía latinoamericana que parte de la alteridad o de la novedad implica precisamente la negación de ésta, su historia. Pero negación en este caso no dialéctica, porque si dialéctica fuera, no podría ser nueva en el sentido de la alteridad. El planteo, entonces, de la alteridad no es de ninguna manera evidente.[71]

Como se ve, las observaciones de ahistoricidad que a modo de reparos formulara Leopoldo Zea al pensamiento de Dussel, son extensibles perfectamente a todo el subsector de la filoso-

[70] *Cf.* Scannone: "Teología, cultura popular...", p. 255.

[71] Daniel Guillor, "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* Padua, t. 1, enero-junio de 1975, núm. 1, p. 82. Scannone coincide plenamente con esta apreciación de Guillot. Habla de un "asumir" no dialéctico. Por eso no hay que dejarse llevar por la letra de textos como el siguiente: "Claro está que dicha superación [la de la 'modernidad dependiente'] debe asumir, en una suerte de 'ingenuidad segunda' (Ricocur) los momentos históricos anteriores, tradicionalista y crítico. Sería tan ahistórico querer comenzar de cero como creer que en ellos se detiene la historia o la salvación de la historia" ("Teología, cultura popular...", p. 255).

fía populista de la liberación que se ha analizado y, en general, a todo el sector populista.

Sector crítico del populismo

Subsector historicista

Arturo Roig tematizó ya en 1971 el problema del punto de partida del filosofar.[72] Retomando y asumiendo la posición hegeliana, Roig afirma que sólo puede hablarse estrictamente de filosofía allí donde se producen dos hechos: la liberación ontológica y la liberación política. Según Hegel el primero se da cuando el objeto de la filosofía, lo absoluto, ya no es expresado como *representación (Vorstellung)* sino como *concepto (Begriff)*. La forma coincide con el contenido. El segundo hecho, la liberación política, se produce según Hegel en aquellas sociedades con constitución. Por eso la filosofía comienza en Grecia. Donde hay Estado y ciudadano puede haber filosofía y pareciera que nacen juntas ambas libertades. Quede claro el aspecto social que según Hegel tiene el nacimiento de la filosofía.

Ahora bien, ¿cómo y cuándo se aplicaría esto al problema del comienzo de la filosofía latinoamericana? Habría que pensar, dice Roig, que el comienzo se da cuando las guerras de la independencia. En alguna medida allí nacen el (los) Estado latinoamericano y el ciudadano del mismo. La "ideología" representaría así un primer estadio de la filosofía latinoamericana. Mucho más si se piensa en la actitud negativa asumida por sus representantes, actitud de repudio a la realidad concreta, de protesta contra la misma. Esto implicaba ya un cierto grado del *ponerse para sí,* quizá en este caso como antivalor. Sin embargo, la "ideología" tuvo un alto componente de ambigüedad en

[72] Arturo Andrés Roig, "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México,* vol. xxv, abril de 1971; cito de la fotocopia de una separata.

su carga de asincronía. Y aquí Roig introduce una precisión de alto valor que conviene retener. El sentido de lo que sería sincrónico y asincrónico en el pensar latinoamericano. "El pensar, cualquier pensar, será sincrónico –no sincrónico con el pensar europeo, que eso no interesa para nada– en la medida en que surja de un *estar puestos para sí* plenamente consciente." Esto quiere decir que la sincronía surge del "modo de relación del pensar con la realidad histórica", siempre que esta realidad histórica sea "asumida como aquella realidad a partir de la cual el hombre americano afirma su individualidad desde el plano de su universalidad que le es dialécticamente consustancial".

Según Hegel la *fuerza* por la cual el hombre se ponía *para sí* suponía el *tener por valioso el conocerse por sí mismo.* Uno de los primeros americanos que captaron esto y lo desarrollaron con los medios a su alcance fue Juan Bautista Alberdi. Alberdi advirtió que el *para sí* no era sólo fruto de la espada sino también del pensamiento. En las luchas de la independencia había habido sin duda un primer despunte del *para sí* y del *tenerse por valioso el conocerse por sí mismo.* El *Fragmento* de 1838 y los programas montevideanos de 1844 constituyen "el primer intento de sincronizar el pensar filosófico con la realidad histórica". El *conocerse por sí mismo* adquiere máxima importancia en Alberdi. "Sólo a partir de esto habría de comenzar la filosofía americana". Alberdi filosofará a su modo mirando y sujetando la particularidad del hombre americano desde el hombre universal. Aquí mismo pareciera que se decide la "neocolonización económica y cultural" al no superar los límites de una "descolonización política". Esta actitud la comparte Alberdi con todos los *iniciadores* de la filosofía americana, aquellos que Leopoldo Zea designó como los "próceres de la emancipación mental".

Esto es, existen todavía ambigüedades de la reflexión de los *iniciadores*. Ambigüedades que se explicitan en la medida en que se conecta lo filosófico con lo extrafilosófico. Por eso entonces no cabe hablar de *el* comienzo de la filosofía americana, sino de *un* comienzo. "El *ponerse para sí* es una tarea per-

manente que va sumando de un modo dialéctico los momentos anteriores del *para sí,* a la vez que va inaugurando nuevos campos u horizontes en los que el hombre se descubre como valioso para sí mismo en su tarea de autoconocimiento."

Ahora bien, retomando nuevamente a Hegel, éste planteaba el problema del inicio de la historia de la filosofía. Cuándo y dónde se puede localizar un quehacer filosófico recién entonces puede iniciarse una historiografía filosófica. Según el filósofo alemán, la historiografía filosófica no incluye lo que podría denominarse prehistoria de la filosofía. Roig sugiere detenerse en esta prehistoria. A partir de aquí Roig despliega una primera formulación de lo que desarrollará en trabajos ulteriores sobre el problema metodológico. Roig se adhiere a la "lección de Hegel" en lo que se refiere a la noción de *Begriff.* Pero considera la importancia de "defender los derechos propios" de lo que Hegel consideraba prehistoria de la filosofía. Y llega a afirmar: "En contra de lo aconsejado por el filósofo nos parece más lícito comenzar una historia del pensamiento griego a partir del mito arcaico, o una historia del pensamiento americano, incluyendo en un capítulo, por ejemplo, los mitos indígenas".

Y no sólo esto. Roig llega a afirmar la necesidad de incluir en la historia de la filosofía la consideración de las ideologías en tanto formas de saber "a-crítico". Con todo esto, justifica la extensión producida por la *historia de las ideas* en tanto *"espacio nuevo de trabajo".* En contra del repudio kantiano a la "extensión indebida" de la lógica, realizada por los franceses ilustrados Holbach y Voltaire, entre otros, la historia de las ideas acepta la lógica de los prejuicios como antecedente, "el más importante", de su propio quehacer. Lo parafilosófico o prefilosófico, el mundo del filosofema, queda reincorporado críticamente a la historiografía filosófica. El devenir del *conocerse por sí* mismo es claramente dialéctico.

El *ponerse para sí como valioso* incluía todavía modos de alienación. Y es necesario ir en sucesivas etapas, que son siempre de

> dolorosa experiencia histórica, desalienándonos. Y he aquí que el conocimiento de la alienación no lo hacemos generalmente desde el concepto sino cuando descubrimos el mundo preconceptual que rodea y acecha al concepto, descubrimiento éste que se ha ido produciendo hasta ahora no con instrumentos lógicos, sino por obra de aquella cruel y dolorosa experiencia histórica.

Como se advierte, hay aquí, junto con la preocupación historiográfica y movilizada por ella, toda una metodología en ciernes. De todos modos, el paso fundamental que da Roig en este trabajo es la afirmación de que "hasta el más sublimado concepto supone un mundo de filosofemas". Desde esta reinterpretación de Hegel, Roig se abre al problema de la ideología. En cuanto a la historia de las ideas, Roig afirma los "derechos de la subjetividad". Vale decir, afirma, junto con Hegel, que "solamente *quien no comprende nada de la cosa, quien posee solamente conocimientos históricos, se comporta imparcialmente*". Es decir, no basta con conocer históricamente los hechos filosóficos, es necesario comprenderlos, y esta comprensión sólo podrá darse desde una subjetividad que impide olvidar el sentido de los mismos hechos. Según Roig este punto de vista es latinoamericano y se conecta con el regreso a Hegel que se viene produciendo desde 1930. Cabría señalar aquí que Hegel no es tan desconocido en nuestra América como pretende Methol Ferré (*cf.* capítulo anterior). Y también se relaciona esta actitud con el "auténtico sentido" del rechazo del positivismo.

> ¿En qué consistía ese rechazo? [se pregunta Roig]. En denunciar precisamente la ingenuidad que supone la creencia de que podemos ponernos frente al hecho desnudo, ignorando el problema del *sentido* del hecho, y en denunciar la actitud pasiva que acompañaba a aquella ingenuidad que impedía al hombre pensante ponerse en actitud de negación frente al hecho, adoptando así una postura conformista y justificadora de lo dado.

Todo esto sirve para confirmar la adopción de un cierto "historicismo" por parte de Roig. Explícitamente Roig avanza una aproximación por vía negativa a este historicismo. "No un historicismo débil o flojo que se satisfaga con el dato o el hecho sin más. No hay ni es posible una 'historia *externa* de las ideas' en cuanto es un sinsentido afirmar que el hecho vale por sí mismo y no por nuestra interpretación del hecho."

Resumiendo y concluyendo, Roig deslinda su historicismo del positivismo. El historicismo no es positivismo. Pero, ¿qué es afirmativamente? Muchos elementos va brindando a lo largo de su artículo. En primer término no una actitud que implica partir de la valoración de nuestra propia facticidad y de nuestra capacidad para conocerla por nosotros mismos. Este punto de partida lo reiterará Roig en múltiples trabajos ulteriores.[73] El punto de partida, comienzo o nacimiento del filosofar, no es un punto de partida dado de una vez para siempre, sino que siempre incluye ambigüedades. El descubrimiento de estas ambigüedades ("alienaciones") se hace justamente por la conexión de lo filosófico con lo extrafilosófico, conexión que no es primariamente lógica sino más bien histórica, vital, dolorosamente vital en toda la intensidad de las dimensiones política, económica, social, etc., que, conste, no aparecen aquí como mediaciones sino como concreciones plenificantes y constituyentes de la historia misma, sin las cuales la historia no es. Los mundos prefilosóficos de los filosofemas y parafilosóficos de las ideologías deben, por tanto, ser incluidos en el "nuevo espacio de trabajo" constituido por la historia de las ideas. La historia de la filosofía latinoamericana, si bien tiene *un* comienzo en la mitad del siglo pasado, "comienza" en los mitos del precolom-

[73] Entre otros trabajos de Roig con referencias a este asunto puede consultarse: "Necesidad de un filosofar americano: el concepto de 'filosofía americana' en Juan Bautista Alberdi", Imprenta Oficial, Mendoza, 1970; "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano", *Revista de la Universidad Católica,* Quito, año II, núm. 9, junio de 1975, pp. 152 ss.; *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1977, esp. pp. 9 y siguientes.

bino y *re*comienza siempre otra vez. Siempre, conste, que exista sincronía, vale decir, plena conciencia del ponerse para sí. Sin embargo, Roig ha ido reformulando su posición hasta llegar a plantear, como se verá, que la filosofía de la liberación es tal en la medida en que responde a un modelo antihegeliano de filosofar.

En algunos de mis trabajos he asumido también en gran medida estas perspectivas. El área del pensar latinoamericano para mí ha estado constituida siempre desde el precolombino haciéndose necesaria nna revisión histórica de toda esta tradición. Por otra parte, ha rechazado el vaciamiento de nuestra facticidad en la fórmula del no-ser-siempre-todavía referida a nnestra América. Nuestra América está en la historia desde siempre. Claramente se ve esta incidencia de América sobre el resto del mundo en el caso de la constitución del género utópico del renacimiento.[74] En un documento que me tocara redactar y que elaboramos conjuntamente con Arturo Roig y León Maturana para ser presentado en el Encuentro de filosofía de Salta (1974) se planteaba el punto de partida o del inicio del filosofar como "lucha ideológica" *(cf.* Apéndice). El problema ideológico aparecía como privilegiado en el punto de partida mismo del filosofar. La praxis constitnía un momento central en este punto de partida. Esto conectaba estrechamente la posición historicista con la posición del subsector problemático. Siempre he creído que la posibilidad de uu desarrollo positivo del pensar latinoamericano se abre por una radicalización del historicismo. Una radicalización por vía de su problematización cada vez más rigurosa y sistemática. Es necesario tematizar el presente latinoamericano, poniendo en función de su problematización la historización de su pasado, con vistas a la obra futura.[75]

[74] Horacio V. Cerutti Guldberg, "Para una filosofía política indo-ibero americana; América en la utopía del renacimiento", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, pp. 51-89.

[75] *Cf.* Horacio V. Cerutti Guldberg, "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* Padua, t. 1, enero-junio de 1975, núm. 1, pp. 51-59.

En verdad, el problema del punto de partida del filosofar no ha sido tratado explícitamente por el subsector problemático. Sin embargo, cabe afirmar que el punto de partida del filosofar quiere ser sin lugar a dudas la praxis histórica-política en tanto objeto real de consideración del cual deriva o al cual se refiere de uno u otro modo la reflexión filosófica.

Bajo el subtítulo "la tesis de fondo", Hugo Assmann presentaba el problema en los siguientes términos. La "tarea de descolonización de nuestra cultura" hace difícil deslindar un terreno propio y específico para la filosofía. Tanto más cuanto que la "emergencia verdadera" de una tal filosofía latinoamericana auténtica y original supone una *Aufhebung* en tanto disolución en la acción. La filosofía latinoamericana será tal y operante en el proceso histórico en la medida en que se acepte el paso "por la inmersión en la praxis".

> Una tesis de fondo atraviesa las breves observaciones que se hacen aquí [señala Assmann], y es la siguiente: toda tarea de desbloqueo de la dominación culturalmente internalizada tiene que asumir, como punto de partida, el carácter indisoluble del vínculo existente entre el proceso ideológico y el proceso político en el funcionamiento de la conciencia social.[76]

El "grupo salteño" tomó posición claramente frente al problema en el plan de estudios de filosofía con orientación latinoamericana que Manuel Ignacio Santos redactó y de cuya aplicación se encargó durante más de un año el mencionado grupo. En el plan se establece perfectamente que se trataba de colaborar "creativamente" en la construcción de una filosofía latinoamericana adecuada a las necesidades presentes del sub-

[76] Hugo Assmann, "Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana; notas sueltas, *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, p. 26.

continente. El punto de partida sobre el cual se asienta toda la elaboración de distintos niveles posibles de la razón humana (mito-poiética, antropológico-metafísica, etc.) es el nivel de la razón dialéctica que se constituye a partir de la praxis total de la cual forma parte como uno de sus momentos. Todos los niveles del plan no son más que niveles de una misma reflexión filosófica que se deja interpelar por las ciencias sociales y que va avanzando por sucesivas negaciones y superaciones dialécticas. "La unión básica entre todos los niveles está dada por la *praxis social e histórica* en tanto *praxis totalizadora* que hay que fundar filosóficamente. Se pretende así quebrar la dicotomía clásica entre teoría y práctica, insertando la teoría como un momento dialéctico de la praxis total humana."[77]

Este plan de estudios era ante todo un plan de trabajo, un programa por desarrollar por parte del "grupo salteño". En parte se fue desarrollando tal como estaba previsto. Durante un año funcionó un seminario permanente que avanzó sobre los distintos aspectos de la praxis histórica. Poco a poco se han ido desarrollando algunos otros aspectos de este programa.

El punto de partida del filosofar también fue delimitado en el "Manifiesto de Abril" *(cf.* Apéndices).

En un trabajo mío citado, tratando de explorar las relaciones entre *filosofía* y *política,* apuntaba la necesidad de atender al tiempo presente, a la instancia presente de la temporalidad que es aquella en la que se juega, sin ninguna duda, la dimensión política.

> Nosotros creemos [escribí en 1973] en la necesidad de incorporar a esta filosofía matinal, profética, que es auténticamente filosofía de liberación latinoamericana, un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía

[77] Manuel Ignacio Santos, "Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta (UNSA)", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* Padua, t. 1, enero-junio de 1975, núm. 1, p. 130.

cenital cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria, sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor. Así también, el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebra, apertura y cierre de las totalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica.[78]

Como se ha visto, la actitud ante el pasado histórico-filosófico es también un elemento a tomar en consideración en cuanto al punto de partida del filosofar. El sector populista se caracterizó por la negación lisa y llana de ese pasado o por la denuncia de toda tradición filosófica como enajenante. Muy especialmente reniega de la tradición del pensamiento latinoamericano. El sector crítico redescubre la validez del pensar latinoamericano y coloca en disponibilidad la tradición filosófica mundial. Como se decía en el "Manifiesto de Abril", se trata de poner toda la tradición filosófica mundial en función de la problemática latinoamericana. Con lo cual no se hace más que reiterar una actitud muy generalizada en la historia de la filosofía. En este sentido conviene todavía avanzar algo más y presentar la concepción misma de la historia de la filosofía que manejó el "grupo salteño". Ésta está magníficamente sintetizada en los siguientes párrafos del plan de estudios.

Conviene subrayar aquí la *concepción de la historia de la filosofía*, en que fundamos este anteproyecto, ya que ella determina el

[78] Horacio V. Cerutti Guldberg, "Propuesta para una filosofía política...", p. 58. Bastante tiempo después de haber propuesto este simbolismo del colibrí tuve ocasión de encontrarme con este sugestivo fragmento: "[...] el Quetzalcóatl que asciende hasta el cenit se configura en *Huitzilopochtli*, Sol del Centro, señalado por el colibrí, símbolo de resurrección. Quetzalcóatl está ahora en su plenitud espiritual, imagen de la ascensión iniciática y definitiva" (José Severino Croatto, *El hombre en el mundo...*", p. 91).

cambio radical introducido por este plan de estudio y, consiguientemente, un resituamiento de la labor docente e investigativa de todo el cuadro docente de filosofía.

Esta concepción quiere evitar los dos polos que suelen darse en la comprensión de la historia de la filosofía, dos polos opuestos de la comprensión en general. El primer polo es el *sistema:* el conjunto de las *filosofías no* formaría, en el límite, sino *una sola filosofía,* de la que serían tan sólo momentos las filosofías históricas. Comprender es aquí comprender por el movimiento total, por la totalidad. Es el modelo de comprensión propio de HEGEL.

El otro tipo de comprensión consiste en comprender una y otra vez cada filosofía como *filosofía singular,* de tal modo que esta filosofía singular será tanto mejor conocida cuanto sea llevada hasta el extremo de su singularidad. Comprender una filosofía o un filósofo significará, entonces, referir todas sus respuestas a todas sus cuestiones. La filosofía se convierte así en una esencia singular, un "filosofema".

Frente a estos dos extremos de comprensión filosófica de la historia de la filosofía pretendemos fundamentar una *tercera comprensión,* centrada en el *concepto de situación.* La situación que, a nuestro entender, explica el origen de toda filosofía y su posibilidad de inserción en una filosofía universal o en cuestiones de categoría universal, no es el conjunto de condicionamientos sociales en los que surge una determinada filosofía, sino aquello que la misma filosofía revela, como en negativo, al plantearse unas determinadas cuestiones y darse sus propias respuestas. En condiciones sociales idénticas pueden surgir cuestiones distintas, lo cual significa que la relación entre condiciones sociales y discurso filosófico no puede ser reducida a la de causa-efecto, mucho menos a la de realidad-reflejo cultural. La obra filosófica no quiere expresar la época o el entorno social en los que ella ha nacido. En lo que pregunta o dice hay que saber descubrir lo que quiere decir. Eso es la situación. Esa intencionalidad, a un tiempo disimulada y expresada o significada, es propiamente la *situación,* que hay que retomar como elevable a cuestión universal.

> De otro modo, cabría decir que en toda filosófica histórica hay siempre un "plus" de significación que rebasa un soporte histórico y social; pero desde el momento en que ese "plus" es dicho, sufre una transformación en el elemento de Logos, y es esta palabra la que puede ser retomada y "dicha" a partir de otras condiciones histórico-sociales. Solamente entonces puede hablarse de comprensión de dicha palabra y de nuestra propia situación histórica.[79]

Como se advierte, la cuestión metodológica está aquí ya esbozada. La influencia del Ricoeur de *Histoire et Vérité* es bastante marcada. Los aspectos metodológicos serán mejor apuntados en el capítulo siguiente. De todos modos, conviene subrayar que el plan de estudios estuvo orgánicamente concebido y su misma trabazón lógica impide dejar de lado los supuestos epistemológicos sobre los que está montado.

Resumiendo y concluyendo. El subsector problematizador de la filosofía de la liberación trató de hincar firmemente el punto de partida del filosofar en la concreta praxis histórica total y humana. Con especial referencia a la dimensión política e ideológica que ha sido el ámbito natural de desarrollo de esta filosofía y de todo pensamiento y, muy especialmente, del latinoamericano como reiteradamente se ha señalado.[80] Con gran probabilidad esta cuestión del inicio del filosofar no fue extensamente tematizada por el subsector problematizador, porque el interés epistemológico llevó a laborar más bien sobre una serie de condiciones que forman parte del filosofar como tal. Bien lo señaló, a propósito de un enfoque circunscripto, Manuel Ignacio Santos.

> Nuestras consideraciones epistemológias no pueden entenderse como una función teórica previa al filosofar propiamente tal.

[79] Manuel Ignacio Santos, "Anteproyecto...", pp. 132-133.

[80] Horacio V. Cerutti Guldberg, "Ideología, utopía y razón en la filosofía latinoamericana contemporánea" (ponencia al II Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Cuenca, 1977, en prensa con las actas del mismo).

> Tampoco debe suponerse que su objeto pertenece al terreno de lo temático de la filosofía. No abordamos aquí, por tanto, la vieja cuestión del punto de partida del filosofar o del objeto primero de la filosofía ni el acto de "fundación" del auténtico filosofar. Son consideraciones que quieren conformar una teoría básica completa sobre aquellos condicionamientos que operan en el proceso del pensamiento filosófico en todos los momentos de su desarrollo, aunque con diferentes modalidades en cada momento.[81]

En cuanto a la tradición filosófica, el subsector problematizador reclamó como instrumental y "propia", "nuestra", toda la tradición mundial incluido, muy especialmente, el pensamiento latinoamericano. Este recurso a la historia de la filosofía, sin embargo, guardó ciertas distancias de la posición historicista. En otros términos, lo decisivo para el sector problematizador es la problemática presente de nuestra América y en función de la misma pivotea toda la tradición. El énfasis sobre el presente es marcado en este subsector.

[81] Manuel Ignacio Santos, "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana" (julio de 1975), *Pucara,* Cuenca, núm. 2, junio de 1977, p. 18.

VI. Metodología y sujeto del filosofar

Propuestas metodológicas para una filosofía latinoamericana

Sector populista

El dogmatismo de la "ambigüedad" concreta

Este subsector del populismo no elaboró mayormente el problema metodológico. Lo más explicitado que se puede encontrar es la "lógica de la negación" propuesta por Gunter Rodolfo Kusch.

La "lógica" de Kusch parte de la postulación de varias "racionalidades" posibles que deberían ser "toleradas" mientras se avanza en la búsqueda de una "racionalidad más profunda" y más "próxima a nuestros conflictos".[1] Según Kusch, en definitiva la "racionalidad más profunda" o "seminal" es la que se da en la "lógica de la negación" propia del "pueblo" o del "indígena". Hay enfrentadas dos "concepciones del mundo" que funcionan según "lógicas opuestas".

> Por un lado en Buenos Aires la lógica blanca con la euforia de la afirmación, del otro una lógica negra, el pueblo con el pesimismo de la negación, como dos lógicas simétricamente inversas. El pesimismo de la negación irrumpe en 1820, en el gobierno de Rosas, en Yrigoyen, en Perón. La euforia de la afirmación se da sólo en figuras como Belgrano, Rivadavia, Sarmiento, Mitre, la oligarquía del 30 y muchos otros más, hasta llegar a esta psicosis de econo-

[1] Kusch, *Geocultura...*, p. 136.

mistas, sociólogos actuales que creen realmente que con su simple afirmación habrán de determinar qué pasa con el país.

Pero es más. Por un lado una concepción prekantiana que no prefiere objetos sino rituales, y por el otro un mundo que los estudia, los distingue como objetos y hasta elabora un tiempo y un espacio para ellos. Pensemos que el tiempo y el espacio en la cultura americana siempre son abolidos, si no [no] se entiende el sometimiento al caudillo, o la simple falta de ganas de hacer una industria.[2]

Hay algunas cosas que conviene señalar de este fragmento. En primer término para Kusch es equivalente la posición de Mitre a la de la izquierda actual. Aquí lo sugiere, pero en otros lugares lo afirma taxativamente.[3] Por otra parte, separa por un lado el mundo del ritual y por otro el de objetos, tiempo y espacio. ¡Como si al interior del mito no se pudiera analizar un tiempo, un espacio y una cierta relación con objetos! Ocurre que Kusch confunde cosa con objeto.[4]

Kusch ha dedicado un trabajo al intento de esclarecer esta "lógica".[5] En el mismo, parte de lo que denomina el "sentido ontológico" de la verdad. Éste, al contrario de la *adecuatio* —que según Kusch es propia de una "lógica proposicional" *(sic)*— radica en la vinculación del "existente" con el "ser". La verdad ontológica "invierte" a la verdad matemática y, por lo tanto, si a la matemática le corresponde una "lógica de la afirmación", a la ontológica le correponderá una "lógica de la negación". ¿En qué sentido? En cuanto el existente se formula un "proyecto" que le acerque a la plenitud del ser. Sin embargo, se encuentra con obstáculos a ese proyecto y debe negarlos.

[2] *Ibidem,* p. 64.

[3] La izquierda "hija directa del mitrismo en historia..." *(El pensamiento indígena...,* p. 349).

[4] Entre otros lugares *cf.* "Una lógica de la negación...", p. 171; "Una reflexión filosófica...", p. 90, etcétera.

[5] Kusch: "Una lógica de la negación para comprender a América", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, pp. 170-178.

> Yo existo en cuanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y ésa es toda mi verdad y la afirmo [...] Ese proyecto participa de la totalidad de ser. En el fondo no interesa si éste se realiza o no. Mi vivir está montado sobre su realización y ante todo sobre el supuesto de que esto es posible. Y esto, a los fines del vivir puro, basta. En esto no entra la propuesta científica. ¿Por qué?
>
> Porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, ésa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser.[6]

El problema es entonces que no puede haber actividad científica en América, porque lo propio de la ciencia es esta lógica de la "afirmación" que convierte sujetos en "objetos-cosas". De lo que se trata es de una relación entre "existentes", entre "sujetos", por tanto de una especie de relación mística que para Kusch se denomina "comprensión" por oposición al "conocimiento". Para alcanzar a captar en plenitud el significado de la "comprensión" en Kusch, hay que pensar que la misma se da en el "horizonte" simbólico de una "cultura", que, en otras palabras, brinda una "intuición" de la totalidad de ser, dando "sentido" al existir, aunque sea en una "villa miseria". "[...] *comprender* supone sacrificar al sujeto que comprende, e implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido [éste] pone sus pautas a mí como observador."[7] Ahora bien, esto supone para Kusch el rescate de toda una dimensión que ha sido convertida en "residual" por la racionalidad científica y calificada despectivamente como "irracionalidad".

> Lo emocional es un campo poco abordado por la investigación occidental. Constituye un concepto residual al cual va a parar lo que no es útil y no se somete a una explicación científica.
>
> Lo emocional es en general considerado como lo irracional. Pero a partir de las investigaciones de Jung, pareciera tener una

[6] *Ibidem*, p. 171.
[7] *Ibidem*, p. 172.

> racionalidad propia como que influye en la estructuración de la psique. Sin embargo lo emocional no es una entidad psíquica opuesta, sino que cabe entenderla como un área psíquica en donde lo intelectual o sea la capacidad de delimitación o sea de afirmación a nivel cosas, se va perdiendo gradualmente, pero que no por eso carece de una vigencia energética primordial en todo lo que hace a la integridad del sujeto.[8]

Hay varias observaciones que hacer aquí. En primer lugar, el concepto de verdad que maneja Kusch es una puerta abierta para todo tipo de arbitrariedades. Basta con que se afirme poseer la relación con el ser, y punto. Por otra parte, parece curioso que mencione a Jung como el primero en avanzar sobre lo emocional buscando su lógica. En todo caso, y muy cercano, podría haber mencionado a Freud. Ocurre que el psicoanálisis le merece a Kusch la peor de las opiniones.[9] Por último, la concepción de ciencia que maneja Kusch es demasiado estrecha. Decir que la ciencia "no es más que una estadística" es un poco abusivo.[10]

Pues bien, la valoración de lo emocional permite abrirse al ámbito de la "racionalidad profunda". Es el nivel de la "seminalidad" donde el "estar", el "así", reina. Desde la fontanalidad del "estar así" es posible "comprender" efectivamente las posibilidades latinoamericanas. A este ámbito se llega mediante el ejercicio de la negación, que consiste en negar radicalmente todos los "como" para quedarse con la "voluntad de vivir" que es previa a cualquier "como". El "como" es el nivel de la racionalidad de la ciencia, de la técnica. Interesa "vivir" el "proyecto"

[8] *Ibidem,* p. 174.

[9] "Todo el psicoanálisis freudiano apunta a canalizar la vida emocional a fin de restituir la libre actividad de la inteligencia del paciente [...] para producir [...] una deflación de la emocionalidad [...] *"El pensamiento indígena...,* pp. 52-53). No se entra aquí a considerar la interpretación que del psicoanálisis tiene Kusch.

[10] Kusch, *Geocultura...,* p. 28.

pero no tomar los medios para efectivamente realizarlo, porque eso sería entrar en la lógica de la "afirmación".

Supuesta esta lógica de la negación se puede comprender ahora la implantación que de la misma sugiere Kusch para el "trabajo de campo". Refiriéndose a las posibilidades de interpretar una grabación sobre la cuestión de la "curación" tomada a una informante de cierta comunidad, Kusch señala la necesidad de "inmediatizar" la relación con la informante. Y propone los siguientes pasos, que interesa reproducir para dejar constancia de cuál es en definitiva la "racionalidad" que Kusch pretende superar y cómo (aunque le pesa al mismo Kusch, ya que es él quien pasa a describir ese "cómo").

> Para proceder al análisis del discurso debía usarse un método que estuviera de acuerdo con lo enunciado en la introducción, es decir, aquel punto donde lo meramente antropológico se disuelve en una antropología filosófica o sea ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto y finalmente ese sujeto se disolviera a su vez en lo puramente humano.
>
> Según esto, corresponde utilizar un medio que en primera instancia serviría de penetración analítica en el discurso mismo. Posteriormente se trata de ubicar en un proceso de análisis lo que se suele decir en materia de ideas o conceptos o teorías en cada caso, a los efectos de poner esto entre paréntesis y finalmente arribar al fondo seminal o mecánica misma propiamente dicha del pensamiento expuesto en el discurso. Estas tres etapas constituyen de por sí una línea de interpretación hermenéutica que apuntaría, por supuesto, a una antropología filosófica, por ejemplo la mención que hace la informante de la peonada en el sentido de que son pobres y humildes y que por eso no encuentran solución para su enfermedad, podría ser interpretada desde un punto de vista económico; sin embargo, si suponemos que detrás de esta mención pudiera haber una especial concepción de lo que es la pobreza para la informante y cuál es el sentido que tiene de la cura, el concepto económico se invalida, en el sentido de que debemos

> ponerlo entre paréntesis en virtud de que pareciera ser que la cura en sí, no hace sólo a la salud física del paciente, sino que tiene serias implicaciones como vemos con el concepto de salvación en el sentido religioso. No se trata con esto de encontrar, por decir así, áreas sucesivas de profundidad, sino más bien, de llegar a lo que en realidad no está en lo "profundo" sino que está en primer plano y hace a la verdadera mecánica y estructura del discurso.[11]

¿Es necesario apuntar que aquí lo que se trata de evitar es la interpretación "económica" del problema? Conviene señalar que para Kusch el pensamiento se distingue de los términos en que se lo expresa. Esta actitud dualista respecto del lenguaje es común a todo el sector populista y en ella coincide curiosamente con Murena.[12]

Resumiendo y concluyendo. La escasa elaboración de cuestiones metodológicas por parte de este subsector del populismo coincide con su negación de toda epistemología, en tanto cualquier reflexión epistemológica forma parte de la racionalidad "imperial". La poca precisión de lo que puede entenderse por esta "nueva" lógica que dicen sustentar impide mayores observaciones al respecto. Sin embargo, conviene advertir que el criterio de verdad que la hace siquiera imaginable es sumamente peligroso. Es interesante anotar también que esta misma línea de desarrollos permite afirmar que

[11] *Ibidem,* p. 143.

[12] "Los espíritus desprevenidos (¿o deberíamos llamarlos prevenidos, dado que utilizan la letra para prevenirse contra el espíritu?) hallarán a causa de ello [del 'tono axiomático' y del 'ejercicio de la contradicción conmigo mismo'] contradicciones y equívocos, repeticiones fatigosas y omisiones intolerables. Pero los lectores que este libro busca sabrán, no obstante, descubrir, más allá de las ambigüedades de la letra, el aliento de una única intuición, de una idea básica que procura manifestarse a través de cualquier forma. Y acaso esos lectores también reconocerán que dicha idea, a pesar de su carga de subjetividad —y por la necesidad que tiene de conocer el mundo que lo rodea quien quiere conocerse a sí mismo—, no carece al fin de algún fundamento en sus pretensiones de objetividad" (H. A. Murena, *El pecado original de América,* Sur, Buenos Aires, 1954, p. 12).

la convocatoria a la "cientificidad" constituye un elemento de la política de toda doctrina interesada simultáneamente en expulsar la política, entendida como dimensión esencial de lo social. Lo cual configura para nosotros, cada vez de un modo más firme, una capacidad para expulsar el problema político nacional, de las cosas "racionales".[13]

Afirmar esto y decir que es imposible una ciencia al servicio y en función de la política, es lo mismo. Allá aquellos que, pretendiendo negar la posibilidad de un análisis científico de la política, ocultan los verdaderos objetivos de la "política nacional" que sustentan… intentando justificarla con todos estos jugos de artificios maquillados de "nueva" lógica, ciencia o racionalidad.

El populismo de la ambigüedad "abstracta"

La novedad aportada por ese subsector en cuanto a la cuestión metodológica es lo que denominaron "analéctica". Parece que el primero en sugerir el término fue Juan Carlos Scannone.[14] claramente proponen este método como una alternativa a la dialéctica hegeliana, que, como ya se ha visto, estos autores identifican con la marxista. El término "analéctica" ha sido bastante llevado y traído por la literatura populista de este subsector, pero quien indudablemente más ha hecho por su elaboración y difusión es Enrique Dussel. Este método constituye el corazón, la clave de bóveda de toda la ética dusseliana. Dussel se ha propuesto desarrollar sn pensamiento –que identifica con la filosofía de la liberación latinoamericana– en una obra de largo aliento, de la cual

[13] Norberto Wilmer, *Ser social y Tercer Mundo (elementos para una lógica de lo nacional)*, Galerna, Buenos Aires, 1969, p. 132.

[14] "A un tal proceso, más que dialéctico –para distinguirlo de la dialéctica hegeliana– lo he llamado 'analéctico' […]" (Scannone, "Itinerario filosófico…", p. 256, nota 25).

conozco editada en versión definitiva los dos primeros volúmenes. Partes del resto de la obra, originalmente prevista en tres volúmenes pero que parece que tendrá cuatro, han aparecido en publicaciones diversas y dispersas, siendo muy difícil para lectores no al tanto ubicar el lugar que esos fragmentos, generalmente publicados como artículos independientes sin ninguna indicación, ocupan en el contexto de *Para una ética...* de Dussel (en la bibliografía doy referencia al respecto). Pues bien, sobre la totalidad de esta obra de Dussel no se puede abrir juicio. Sería una imprudencia y una falta de seriedad respecto de una obra que, al menos, no conozco publicada en su totalidad. Desconozco cuál sea el estado definitivo que le dará el autor. Sin embargo, los dos volúmenes publicados permiten hacer referencia a lo que, sin ninguna duda, es la pieza clave de todo el discurso dusseliano, su aporte fundamental. Me refiero al parágrafo 36, que debe ser leído, como mínimo, en el contexto de todo el capítulo VI del tomo II y por supuesto con referencias muy directas a una obrita que originalmente se llamó *La dialéctica hegeliana.*[15]

El capítulo VI, "El método de la ética", es quizá de lo menos leído y peor comprendido de la obra de Dussel. Es un capítulo generalmente árido para aquellos que rápidamente quieren ejercer su función de "ideólogos" de la liberación de turno. Sin embargo, contiene elementos decisivos para comprender y criticar los pilares mismos de la versión populista y reformista de la filosofía de la liberación. Indudablemente, a lo largo de los escritos de Dussel es dable encontrar una cantidad de sugestiones interesantes, pero que no pueden ser correctamente asumidas o criticadas si se descuida la perspectiva medular desde la cual el mismo Dussel codifica gran parte de su discurso. Por

[15] Enrique D. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, tomos I y II. El parágrafo 36: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", aparece en el t. II, pp. 156-174. *La dialéctica hegeliana,* Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, 207 pp. La segunda edición de esta obra se llamó *Método para una filosofía de la liberación,* Sígueme, Salamanca, 1974, 295 páginas.

otra parte, esa misma sugestión que tienen algunos pasajes de Dussel en los cuales parece estarse, por así decir, tocando la realidad latinoamericana, hacen que la lectura y crítica de este punto sea decisiva para sellar la suerte de todo otro discurso; de aquellos discursos que necesariamente deben sobrevenir *a posteriori* del discurso del populismo filosófico. Metodológicamente Dussel es quien más ha elaborado el discurso populista y por ello la crítica de su propuesta se impone.

En alguna medida el punto de partida del filosofar va a ser reformulado varias veces en este apartado. Luego de un epígrafe de Salazar Bondy donde se niega la genuinidad y originalidad de la filosofía latinoamericana, Dussel inicia el capítulo con las siguientes palabras: "Nuestro dis-curso, el discurrir de nuestro pensar, intenta partir de la realidad, de América Latina".[16] El punto de partida *quiere ser* la realidad de nuestra América. Habrá que ver cómo el método hace posible este punto de partida. En la misma página, un poco más abajo, Dussel agrega que el método parte de Levinas, pero que va más allá. "Este método parte, pero va más allá de Levinas, y lo hemos escrito después de una estadía en Europa en 1972, lo que nos ha permitido una confrontación y un distanciamiento irreversible de aquella filosofía."

Hasta aquí no habría contradicción. Puede pensarse que el punto de partida entendido como lo a pensar, es la realidad latinoamericana, y el momento filosófico que se elige para intentar ese abordaje es la filosofía de Levinas, superando posteriormente por exigencias del problema o fenómeno mismo a pensar, este punto de partida intrafilosófico. No se está todavía en condiciones de pronunciarse al respecto. Conviene avanzar con Dussel en el desenvolvimiento de su pensamiento, pero alterando en parte el orden de su exposición en la búsqueda de una mayor claridad. Conviene, ante todo, "situar" la ética distinguiendo los seis planos que metódicamente la integrau.

[16] Dussel, *Para una ética...*, t. II, p. 129.

En primer lugar [describe Dussel] partimos de la comprensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *ethos,* totalidad modal. El *ethos,* en *segundo* lugar, incluye como uno de sus momentos una ética existencial cómplice o interpretativo-comprensora acrítica, que algunas veces llega al nivel de la comunicación (las "opiniones" éticas vigentes). La ética ontológica, en cambio y en *tercer* lugar, tematiza filosóficamente el *ethos* y las éticas existenciales y cuenta igualmente con las ciencias integradas en la dominación de la Totalidad. Aquí habría terminado su tarea una ética existenciaria de tipo heideggeriano. Pero, y nos encontramos ya en el *cuarto* momento, hay un movimiento liberador que es vivido por algunos como un *ethos* transontológico (y por ello lo hemos denominado en el parágrafo anterior trans-existencial: es la manera *acrítica* de vivir la liberación, aunque el hecho de ser "trans-" muestra una criticidad fundamentel con respecto a la Totalidad y su *ethos* existencial). De este movimiento liberador puede aún haber, y es *quinto* momento, una ética acrítica o todavía no pensada explícita, metódica y críticamente (tal sería, por ejemplo, la clara crítica meta-física trans-existencial de los profetas en Israel). Por último, en *sexto* lugar, se encuentra la ética meta-física que oyendo la voz del *ethos* liberador en cuanto liberador, de la ética transexistencial liberadora, y las ciencias que intentan superar la "cultura de dominación", formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación. El momento de los *ethos,* y de sus éticas existenciales correspondientes, le llamaremos la simbólica o hermenéutica a través de los símbolos cotidianos (sean de la Totalidad o de la liberación). La ética ontológica es propiamente la *dia-léctica.* La ética meta-física es originariamente la *ana-léctica.* La ética parte entonces de una *simbólica,* la piensa como *dialéctica* y la pone en cuestión como *analéctica.* Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación a la ética transexistencial, a la ética metafísica.[17]

[17] *Ibidem,* p. 179.

Hay, por tanto, seis dimensiones o niveles distinguibles en los cuales se localiza la ética, bien como actitud vital o bien como intentos más o menos críticos y complejos de interpretar esa actitud vital. Y esto, jugando a nivel de la Totalidad o de la Alteridad (que en definitiva, no es más que otra Totalidad en proceso de formación). Conviene, para mayor claridad, establecer lo que debe entenderse por *ethos* y también por comprensión existencial, el punto de partida de todos los niveles ulteriores, si se acepta el *orden de la exposición.*

> En el mundo el hombre adopta ante las cosas-sentido *actitudes* o modos de "habérselas" *(habitus, héxis)* pero no ante esto o aquello sino ante todo y de manera estructural e inter-respectiva. La totalidad de esas modalidades que ha adoptado como constituyendo su carácter personal o su modo cultural es lo que denominamos *ethos.*[18]

Vale decir, el modo de ponerse el hombre ante y entre las cosas, sin llegar a perderse en el entre, constituye el *ethos.* Ahora bien, ese *ethos* supone una "com-prensión existencial del ser". Aquí se toca la cuestión propiamente heideggeriana que asume completamente el pensar de Dussel y sin cuya consideración es ininteligible todo lo que viene después. No debe olvidarse que prácticamente toda la ética de Dussel parte de un retornar explícitamente a Heidegger, revisarlo y tratar de continuarlo. En el fondo el proyecto es hacer la ética que Heidegger no pudo hacer, ética que se pretende la filosofía propia de América Latina.

Siguiendo en sus puntos fundamentales la biografía de Heidegger y a propósito de la noción de *vida,* aclara Dussel que Heidegger preferirá hablar de *Dasein* para evitar malentendidos y que, poco a poco, la irá perfilando como *facticidad.* Ya en 1920 aparece su

[18] *Ibidem,* p. 180.

> problemática personal: la pregunta por el ser debe ser respondida al nivel de la "vida fáctica" *(das faktische Leben)*. Esa facticidad, efectividad *(Tatsächlichkeit)*, situación vital tiene su estructura concreta propia, histórica. La fenomenología, ciencia fundamental, como para Husserl, no es ya descripción de esencias reducidas abstractamente, sino descripción u "ontología y hermenéutica de la facticidad".[19]

La vida es facticidad elaborable "científicamente", mediante una ciencia "fundamental", la fenomenología. Esta ciencia no daría ya una mera descripción de esencias abstractas, sino una verdadera descripción e interpretación de la facticidad. Heidegger avanza todavía más. En sus lecciones de 1921 y a propósito del estudio de algunos textos evangélicos, especialmente la carta de Pablo a los tesalonicenses, encuentra en el cristianismo primitivo el paradigma de la experiencia fáctica de la vida.

> Éste es el origen [sigue Dussel] de la cuestión propiamente heideggeriana –pero de raigambre kierkegaardiana– de la "existencia fáctica", y la advertencia sobre la desviación propia de la inadecuada conceptualización *(Begrifflichkeit)* de la experiencia fáctica.
>
> Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que es la com-prensión del ser en el nivel cotidiano o fáctico; con ello se opone a todo irracionalismo vitalista; com-prensión que es una nota óntica del hombre y su preeminencia entre las "cosas" al abrírsele el horizonte ontológico (el hecho de que las cosas se den dentro del *logos* como horizonte de com-prensión). Con ello indica en el nivel existencial, en parte, la intención del pensar existencial de Kierkegaard y Jaspers, y la inteligibilidad propia del hombre de toda la filosofía clásica. Pero la *com-prensión* existencial del ser no es la *tematización* de la facticidad: "Verstehen is nicht Erkennen im Sinne des Thematischen Erfassens". "Lo que se dice *ser* está abierto a la com-prensión del ser que es inherente como com-prender

[19] *Ibidem*, p. 142.

> del Ser-ahí-existente. La previa, si bien no conceptual *(Unbegriffliche)*, apertura al ser *(Erschlossenheit von Sein)* posibilita que el Ser-ahí pueda, en cuanto ex-sistente ser-en-el-mundo, conducirse relativamente a entes". Esa com-prensión posibilita igualmente la *tematización* como "modo" *fundado* de ser en el mundo. Por su parte, como en el pensar, habrá una tematización radical (el pensar fundamental y esencial) y una tematización derivada (el conocer implícito del ser de la ciencia y el pensar filosófico explícito del ser intramundano). Así surge una diferencia con la fenomenología husserliana y como superación del saber absoluto hegeliano.[20]

Hasta aquí lo que ha afirmado Dussel es lo siguiente: en primer término, el pensamiento propiamente heideggeriano surge de la reflexión sobre la experiencia cristiana primitiva. De lo cual se deduce la fuerza de esa experiencia y la raigambre cristiana del pensar de Heidegger, por lo cual, aun cuando Heidegger no extraiga las conclusiones últimas de su misma reflexión, esta extracción estaría plenamente justificada en la medida en que su origen es la experiencia cristiana esencialmente alterativa. Por otra parte, la propuesta heideggeriana no es de ningún modo irracionalista ni "vitalista". Se trata de afirmar, por así decir, una hermenéutica existencial sobre la cual puede asentarse una tematización o hermenéutica existenciaria del ser. Ahora bien, esta pre-comprensión es fundamental y "funda" el conocimiento científico. En este último el ser es conocido sólo de modo implícito. Ahora bien, esta com-prensión es la comprensión del ser como horizonte, la temporalidad. En *Ser y tiempo* se trata de la com-prensión del ser desde el tiempo; del ente desde el ser. Pero la preocupación de Heidegger sigue siendo, más allá del pensar fundamental, un pensar que da cuenta del ser desde el ser, el ser pensado desde sí mismo. La preocupación está en el logro de un pensar esencial. El "círcu-

[20] *Ibidem*, pp. 142-143.

lo hermenéutico" quiere indicar justamente este partir del ente, de la facticidad para permanecer en ella, aun en el caso del pensar. Este círculo permite llegar a la existenciaria estructura previa del Ser-ahí. Pero ¿es pensable el fundamento? La *Vorstrucktur* ¿cómo se visualiza? ¿Cómo se hace manifiesta la com-prensión cotidiana del ser? Esto es sólo pensable negativamente mediante la *dialéctica* o "método de esta descripción ontológica fundamental". El sentido que da Dussel a la dialéctica está todo en su obrita *La dialéctica hegeliana* a propósito del tratamiento de Aristóteles. En *Para una ética*... no hace más que retomar esta significación, abundando algo más respecto de la dimensión política del asunto. La dialéctica es, para Dussel, "la manera de habérselas con lo originario en un plano existencial (práctico-histórico como veremos) y en lo temático existenciario (cuestión de los primeros principios en la *Metafísica* y los *Analíticos*)".[21]

La dialéctica es el pensar fundamental de Heidegger. La dialéctica es la manera de habérselas con los primeros principios, con los axiomas evidentes de las ciencias, a partir de los cuales todo es demostrable apodícticamente. La dialéctica abarca más que las ciencias. Abarca la posibilidad de las ciencias. Y también es política en la medida en que la política se ocupa de uno u otro modo del proyecto final, del proyecto del ser como poder-ser que se constituye como supremo bien común. Ahora bien, esta dialéctica sólo permite pensar negativamente el ser. ¿Es posible pensarlo positivamente? ¿Es posible el pensar esencial de Heidegger? Heidegger todavía lo intenta desde el mundo, desde la Totalidad y en esto no llega a superar, según Dussel, el ámbito de la Mismidad. Se trata, por tanto, abordadas la simbólica y la dialéctica, de llegar al tercer y decisivo paso, que en verdad, según Dussel es previo, la analéctica. Y se está entonces en el parágrafo 36. Antes de abordarlo, conviene todavía tratar de esclarecer mejor qué es esto de la *simbólica,* punto de

[21] *Ibidem,* p. 148.

partida del "círculo hermenéutico", aunque en el círculo en realidad cualquiera de los puntos puede ser el de partida.

> El mundo mítico de los símbolos (aun en nuestro tiempo científico y civilizado, está presente en todos los niveles cotidianos de la vida y sus obviedades) es el punto de partida de la filosofía. Los símbolos se comprenden desde sí mismos, y esta hermenéutica sería la *simbólica:* tal es el manejo experiencial de la ética existencial cotidiana.[22]

Pero si bien éste es el punto de partida, la cotidianeidad, reino de lo obvio, requiere ser superada y para ello es necesario avanzar al paso dialéctico que permite abrirse al pensar fundamental en tanto ontología. Se trata de la "crisis" que permite el estado de "extranjería" necesario para llegar a la comprensión explícita del ser. Pero, aquí viene lo decisivo, el comienzo es puramente filosófico. La filosofía se inicia sin otro apoyo que ella misma. "En este inicio en nada pueden auxiliarla las ciencias humanas",[23] escribe Dussel siguiendo a Ricoeur. Y llega entonces la pregunta por parte de Dussel:

> ¿Cuál es la relación que se establece entre la ética ontológica así situada y las "ciencias humanas" de la dominación, tales como la psicología, psicoanálisis, historia, antropología cultural, sociología, el derecho, las ciencias políticas, la economía y aun las "ciencias naturales", tales como la biología y otras del mundo nordatlántico dominador?[24]

Adviértase que todas las ciencias son "dominadoras". Incluso la biología. ¿Se tratará de postular una biología de la periferia o algo así?... La nota 526 permite mayor claridad todavía sobre esta cuestión.

[22] *Ibidem,* p. 181.
[23] *Ibidem,* p. 182.
[24] *Ibidem,* p. 183.

> En estas lecciones *[La fenomenología y las ciencias del hombre]* Merlau critica a Heidegger en el sentido de proponer una "oposición pura y simple de la filosofía y de las ciencias del hombre, de lo ontológico y de lo óntico". Aquí Merlau se equivoca, ya que el autor de *Ser y tiempo,* t. II, p. 51, nota 1, indica cómo en una conversación tenida con Cassirer en 1923, llegaron al acuerdo de la necesidad de una "analítica existenciaria" de la "estructura fundamental del Ser-ahí". No se trata de negar la ciencia de lo óntico, se trata sólo de fundamentarla, y quizá mostrarle así nuevos horizontes de investigación óntica.

La filosofía es, sin ninguna duda, un saber autosuficiente y fundamental que puede prescindir de las ciencias, porque expone aquello que es el fundamento de las mismas. La filosofía es el supremo criterio de criticidad respecto de las ciencias. Esto es sumamente importante, porque, como se verá, en el ámbito de la alteridad Dussel reitera estas posiciones de la filosofía y de las ciencias. Nunca, por lo tanto y muy a pesar de tantas declaraciones en orden a retomar la teoría de la dependencia, la filosofía de los populistas se ha abierto efectivamente a su cuestionamiento. Y esto no sólo por falta de lectura de estas obras que Dussel dice tener sobre su "mesa de filósofo", sino por razones intrínsecas al modo en que conciben la filosofía.[25] El saber que proporcionan las ciencias humanas es pura tautología. Aquí puede comprenderse entonces lo que antes se ha mencionado sobre la relación entre "vía corta" y "vía larga". En verdad la segunda es, en el fondo, mera reiteración de lo "ya" sabido por la vía corta. Dussel, siguiendo con su *Para una ética...*, es bien explícito en su toma de posición frente a las ciencias.

> Un saber escrito de la ciencia misma, aunque no innecesario, no por ello es condición *sine qua non* de la filosofía como pensar dia-

[25] Dussel, *Método para...*, p. 216, nota 16 *in fine.*

> léctico fundamental. Y esto es por demás evidente: el pensar dialéctico ontológico parte de la cotidianeidad para mostrar la posición del hombre en la Totalidad, y desde allí no sólo funda los otros momentos de la filosofía ontológica, sino los axiomas mismos de las ciencias. Si funda los axiomas de las ciencias mal puede necesitar para su pensar fundamental las conclusiones de esas ciencias. Se puede entonces aceptar la propuesta de Merlau, en el sentido de la "reciprocidad o entrelazamiento" de las ciencias y el pensar fundamental, sólo en el sentido indicado: es decir, en tanto las conclusiones científicas ***hayan pasado a la cotidianeidad*** y, por ello, no son ya tomadas como "conclusiones" sino como "datos factuales" del mundo histórico y cultural mismo de la Totalidad. Un pensar que quiera en verdad ser fundamental, por ejemplo en ética, deberá aún tomar el pensar filosófico que le precede en el mismo sentido: en tanto haya pasado a la cotidianeidad y en tanto la explica. El *ethos* de una época, que es el punto de partida de toda ética ontológica como ética de la Totalidad, puede echar mano de las obras de arte o de las filosofías de esa época para mejor explicar el fenómeno fundamental: la com-prensión existencial del ser de una época, ser que es poder-ser, proyecto humano en su sentido ontológico [...] La ética ontológica puede entonces contar con las ciencias humanas en tanto están integradas a la cotidianeidad de la Totalidad y no en cuanto que las conclusiones científicas podrían ser tomadas como el fundamento a partir del cual se debería pensar.[26]

Lo peor de todo es que Dussel pretende construir una ética de liberación a partir del mismo esquema, haciendo ocupar a la filosofía el mismo lugar decisivo y autosuficiente frente a la ciencia. Aquí es donde se revela en todo su reaccionarismo esta propuesta que, en lugar de partir de la facticidad, la obvia y la mistifica en la *simbólica.*

Ubicado en su contexto, ¿qué es lo que viene a aportar el

[26] Dussel, *Para una ética...*, pp. 184-185.

parágrafo 36? El mismo que Dussel inicia con estas palabras: "Se trata ahora de dar el paso metódico esencial de nuestra obra".[27] ¿Cuál es este paso? Este paso es la afirmación de la existencia de un ámbito antropológico alterativo más allá de la Identidad de la Totalidad, más allá de la dialéctica ontológica donde se abriría la posibilidad de una analéctica que refunda todo el "fundamento" el cual, por lo mismo, deja de ser tal para advertirse como lo fundado. Dussel va indicando distintos momentos del pensar desde Schelling hasta Levinas para culminar, tomando distancia de Levinas, señalando que la verdadera alteridad es el Tercer Mundo respecto del centro. Formula a esa altura cuatro interrogantes: "¿Qué es la ana-logía? ¿Cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica? ¿La misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿La filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana?"[28] No interesa retomar las respuestas a todos los interrogantes, que por lo demás, Dussel aclara que son respuestas "resumidas e indicativas". Eso puede consultarse en los textos. Lo importante, en función de la filosofía latinoamericana, es retomar las respuestas que da a la primera y a la última preguntas.

La "ana-logía", tal como la entiende Dussel, no es de ningún modo *analogia nomini* sino que apunta a la *analogia rei* a través de la *analogia verbi* o de una "antropológica" *analogia fidei.*

> La noción de analogía es ella analógica. La analogía del ser y de ente (cuya diferencia es ontológica: la "diferencia ontológica") no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la "distinción meta-física"). Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de allí la

[27] *Ibidem*, p. 156.

[28] El parágrafo 36 lo cito de la edición *América Latina...*, p. 115. De aquí me resulta más fácil citar por los subrayados y anotaciones personales.

denominación que proponemos (más allá de la de Heidegger) de "dis-tinción meta-física".[29]

Dussel avanza un paso muy peligroso. Propone, no ya una diferencia ontológica entre ser y ente, sino la predicabilidad analógica del ser mismo. Abrir esta vía puede dar lugar a consecuencias graves. ¿No podría pensarse en niveles, en grados de esta analogía? ¿Es que un "ser" será más o menos que otro, aun cuando éste más o menos sea establecido en sentido "análogo"? En fin, una serie de interrogantes quedarían por el momento sin respuesta. Sobre todo, cabría pensar la cuestión ideológica en función de esta analogía. ¿Hasta qué punto la predicabilidad analógica del ser no vendría a justificar una serie de situaciones de opresión? Dussel es bien explícito en cuanto al sentido que quiere dar a esta "ana-logía".

La ana-logía de ser mismo [escribe más adelante] nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El "ser mismo" es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la "cosa" *(res* para

[29] Dussel, *América Latina...*, p. 116. Conviene retener aquí la significación que da Dussel a los términos diferencia y distinción. "La palabra castellana 'di-ferencia' nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere:* pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. 'Lo Mismo' como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes, no es igual a 'lo Mismo' como dis-tinto a 'el Otro' sin totalidad que los englobe originariamente. 'Lo Mismo' y 'el otro' dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del otro (a-versio), o, por el contrario, cambiarse, trans-ducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo *(cum* o *cir-cumversio).* Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia" *(Para una ética...,* t. I, p. 102).

> nosotros no es *ens...)* misma es analógica [...] Es que el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más alto *(áno)* o por sobre *(aná-)* la Totalidad, el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noein,* de la Razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser [...] el ser como la Libertad abismal del otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógica y distinta, separada que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real: *la analogia fidei* es la propedéutica a la *analogia rei...).*[30]

Sobre la base de esta "ana-logía" se monta toda la interpretación dusseliana y en gran medida la interpretación de todo el subsector que se viene analizando.

Considérese ahora, en función de la filosofía latinoamericana, la concepción de la historia de la filosofía que propone Dussel. En un texto paralelo al de Manuel Santos que se cita en el capítulo anterior, comienza por tomar posición frente a dos polos opuestos en la concepción de la historia de la filosofía. Por un lado el modelo hegeliano, donde la particularidad es subsumida bajo la univocidad de la identidad; por el otro el modelo de Jaspers y en alguna medida el de Ricoeur en *Histoire et Vérité,* donde lo que hay no es ya historia de la filosofía sino biografías filosóficas.

> Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza, pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuadamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía huma-

[30] Dussel, *América Latina...,* p. 118.

na, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación].[31]

De todos modos hay que ser escéptico frente a esta propuesta de solución. No sólo por la ambigüedad que esconde la noción misma de analogía, sino porque este panorama parte de la negación de la historia del pensamiento latinoamericano. Con expresa referencia a Sarmiento escribe Dussel: "Estos intelectuales, filósofos en potencia o sofistas en ejercicio, sólo supieron repetir (no pensar) el pensar preponderante europeo y definieron a América Latina como ámbito periférico del nordatlántico".[32]

El problema sin embargo queda todo pendiente, simplemente ante la pregunta sobre el ¿por qué? ¿Por qué estos señores pensaron como pensaron? Esta pregunta es imposible responderla desde las categorías que propone Dussel. Con dos fórmulas se pretende liquidar todo el pasado de pensamiento latinoamericano y, para colmo, no se advierte que esta incomprensión nos deja sin futuro. Con esto se termina por descubrir la total coherencia de la obra de Dussel. En las "Palabras preliminares" escritas en 1970-1971 Dussel señalaba lo mismo.

La tarea de la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía latinoamericana anterior hizo, aunque no debe descono-

[31] *Ibidem,* pp. 124-125; los corchetes son de Dussel.
[32] Dussel, *Para una ética...,* t. II, p. 194.

cérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptara la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. Éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviera conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano.[33]

No se trata ahora de "descubrir" como "liberadores" a los llamados emancipadores mentales. Pero sí se trata de no ocultar con formulitas la complejidad de un fenómeno que debe ser analizado y explicado. ¿Cuándo el pensamiento no ha sido de una u otra forma elaboración y reelaboración de aportes anteriores? Salvo que se piense en un comienzo absoluto de la filosofía...

Resumiendo y concluyendo. La metodología propuesta por este subsector de la filosofía de la liberación se sintetiza en definitiva en un intento por constituir una alternativa al pensar moderno europeo tal como ha sido criticado por Heidegger, tratando de continuar el esfuerzo de Heidegger aceptando todos sus supuestos y fundamentalmente su punto de partida. Lo grave es que la alternativa que sugieren, reitera sin más el lugar y la función de la filosofía tal y como el mismo Heidegger

[33] *Ibidem*, t. I, p. 11.

se las ha asignado. La filosofía no se abre a las ciencias. La filosofía sigue siendo el último criterio de referencia y criticidad. Indudablemente el deseo de pensar la realidad latinoamericana es loable y compartido por otros sectores de la filosofía de la liberación, pero el problema vuelve a ser el cómo. Pareciera que la filosofía no puede dar cuenta por sí misma de la complejidad de la realidad. La noción "analogía" no parece suficiente, por su misma imprecisión, para resolver la cuestión. Por último, el método analéctico indudablemente tiene un sentido si se parte de la reducción ontológica de los fenómenos sociales tal como lo hace Heidegger, si se entiende la dialéctica como un saber primero y fundante que se identifica, pero que es más, que la misma filosofía y si se piensa que la facticidad se expresa en lenguaje simbólico, lenguaje que requiere un tratamiento hermenéutico. Sin embargo, si se rechaza este punto de partida en el pensar de Heidegger, en la *reducción ontológica* llevada a cabo por Heidegger muy otra es la situación. Claro que esto exige otros desarrollos que no caben aquí.

Sector crítico del populismo

Subsector historicista

El problema para este subsector es encontrar una elaboración teórica que permita la incorporación justificada del tratamiento de las "ideologías" junto a las filosofías académicas en una historia crítica de las ideas. Esta consideración de las "ideologías" políticas sustentadas por grandes sectores de masas en nuestra América permite pensar, a su vez, en relaciones muy estrechas entre estos filosofemas y las formas conceptuales. Estas relaciones brindan la posibilidad de filiar ideológicamente a ciertos niveles del discurso filosófico generalmente "alejados" de la manifestacion ideológica explícita como pueden ser la lógica o la metafísica. Bajo la influencia muy marcada de Thomas Her-

bert, Arturo Roig abordó esta cuestión en un trabajo de 1973.[34] De Herbert, Roig retoma al menos los siguientes puntos. Por una parte, la respuesta que requiere toda "demanda social"; por la otra, la oposición entre filosofías de la "conciencia y del sujeto"; por último, la inexistencia de crítica "interna/externa".[35]

Roig desarrolla en este trabajo al menos tres aspectos decisivos para la filosofía latinoamericana. Las posibilidades de su constitución, la "necesaria ampliación metodológica" que la misma exige y las posibilidades de acceso correlativo al discurso político y al filosófico. La consideración de estos tres aspectos está enmarcada en una toma de posición frente a la filosofía hegeliana. "La posibilidad de la filosofía latinoamericana [...] podría ser entendida formalmente a partir de una especie de antimodelo, contrapuesto al modelo de la filosofía del sujeto tan rigurosamente instaurada por Hegel."

Conviene caracterizar el modelo en función de la ulterior caracterización del antimodelo que aquí se propone. Claro que esta oposición entre el modelo hegeliano y el antimodelo latinoamericano tiene un antecedente decisivo en las filosofías de "denuncia" del siglo pasado. Los discursos poshegelianos de Marx, Nietzsche y Freud destacaron el abismo entre las filosofías del sujeto, de la conciencia y las filosofías del objeto. Esta oposición se reitera en múltiples y enriquecedoras reformulaciones: filosofías del concepto y de la representación o filosofema, filosofías de ruptura y de integración, filosofías de la esencia y de la existencia, etc. La filosofía que opera como modelo

[34] Arturo Andrés Roig, "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 217-244.

[35] Thomas Herbert, "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular", en Eliseo Veron, *El proceso ideológico,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971, pp. 208, 210 y 199, respectivamente. También de Herbert, "Notas para una teoría general de las ideologías", en la misma edición, pp. 225 ss. Los mismos artículos están editados también en Jacques Alain Miller y Thomas Herbert, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, 105 páginas.

atiende a la formulación conceptual de un contenido conceptual. Esto es, rechaza el contenido conceptual en ropaje preconceptual o en la forma de la representación. Por otra parte, es una filosofía construida como teoría de la libertad. Esta filosofía reduce la libertad política a libertad de pensamiento. Ahora bien, Roig muestra cómo en la naturaleza misma del concepto hegeliano se juega la posibilidad del antimodelo reprimido, pero latente en la contradicción ínsita a la posición hegeliana. Su análisis permite llegar a las siguientes conclusiones. Considerando la cuestión de las funciones del concepto en sí mismo, la función de integración aparece como propia y exclusiva del concepto. Integra lo singular de modo transparente en la circularidad perfecta que alcanza su máxima expresión en el concepto en tanto "idea". La función de ruptura se cumple sólo en el caso de la representación y, por tanto, fuera del concepto. Lo propio del filosofema es la quiebra, la separación o ruptura interior, que impide la coincidencia de forma y contenido. A propósito de los filosofemas de la religión surge en Hegel el tema de la alienación. Por otra parte, es posible considerar el problema en el proceso de constitución del concepto. Vale decir, en el proceso por el cual se pasa del concepto abstracto al concepto concreto. La negación de la negación aparece integrando a la negación (momento abstracto). Se manifiesta por tanto la íntima relación existente entre las nociones de ruptura y alienación e integración y dialéctica. Sin embargo, a pesar de estos desarrollos explícitos de Hegel, la función de ruptura aparece operando en el seno mismo del concepto y, por tanto, la alienación hinca el diente en el campo propio de la filosofía. La represión del populacho, que aparece como ineludible en los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho,* quiebra la imagen perfecta del Estado; la necesidad de mantener las diferencias de clase, que aparece como requisito de un verdadero Gobierno y de un verdadero Estado en las *Lecciones de filosofía de la historia universal,* lleva la ruptura al seno mismo de la totalidad objetiva y no la mantiene externalizada en la sociedad civil

como en el caso anterior. Ahora bien, ¿cuáles son las conclusiones metodológicas que extrae Roig de este análisis del concepto de Hegel? en primer término, aparece justificada teóricamente una "ampliación metodológica" que trate explícitamente el nivel de los filosofemas, que permita incluir en el seno de una historia de las ideas el tratamiento de los filosofemas, ya que la función de ruptura no es exclusiva de los mismos sino que la comparten con los conceptos. En segundo lugar, la lectura del discurso político permite delimitar el alcance del discurso filosófico. En otros términos y aludiendo al modelo, el sistema hegeliano se quiebra a propósito de la cuestión del Estado, en el momento en que el discurso filosófico "se inserta" en el discurso político.

Conviene explicitar entonces cuál es esta "ampliación metodológica" propuesta por Roig como condición exigida para que se abra la posibilidad de una filosofía latinoamericana. La posibilidad de tratar en un mismo campo epistémico el concepto y los filosofemas es la misma que justifica teóricamente el tratamiento, al interior de la historia de las ideas, de las filosofías y de las "ideologías". Así como puede hacerse un tratamiento de las filosofías académicas en relación con las ideologías que sustentan al sistema, también puede establecerse un paralelismo entre las ideologías de los oprimidos y la filosofía de la liberación. Para el capítulo siguiente dejo la caracterización del antimodelo. Aquí todavía cabe preguntarse por aquello que permite establecer el paralelismo entre estas formas de pensamiento: filosofías e ideologías. Si bien en ambas se manifiestan funciones de integración y ruptura con eso no basta. Roig encuentra que ambas formas tienen una serie de elementos comunes no aislados entre sí, sino estructurados. Estos aspectos constituyen el estatuto epistemológico común de las filosofías y las ideologías, ya sean del sujeto y de los opresores, ya sean del objeto y de los oprimidos. Pero, para captar en rigor lo que debe entenderse por tal, es necesario advertir que, contrariamente a lo que pensaba Hegel y tal como lo han mostrado las

filosofías de "denuncia", la consideración de la noción de ruptura debe ahondarse y desplazarse. La ruptura no es una mera interposición entre la conciencia y su objeto. Un obstáculo que se interpone impidiendo la recta consideración. La ruptura está indicando, a nivel de la representación, una sospecha que recae sobre la misma conciencia. La conciencia toma posición frente al objeto y en este tomar posición lo muestra encubriéndolo. Así, la función de ruptura queda reformulada en un nivel mayor de profundidad a nivel de la representación. También la función de integración aparece como integrando esta representación así redefinida. "A la vez [escribe Roig], queda puesto en claro el sentido equívoco de la función de integración en cuanto que el concepto, cuando se constituye como 'universal ideológico', oculta o disimula una ruptura en el seno mismo de su pretensión integradora manifiesta."[36]

A partir de esto, ya es visible lo que significa este estatuto epistemológico común que tiende a unir lo que en realidad está unido, pero que aparece escindido en realidades distintas, quizá por efecto de la misma ideología dominante, a la que le conviene acentuar el peso de la dimensión "académica" y cargar peyorativamente sobre las ideologías de los oprimidos. En este punto Roig está en condiciones de dar el paso decisivo de su reflexión y que la compromete totalmente, según mi punto de vista. Considérese el siguiente fragmento.

> Ya no se trata pues de una "crítica del conocimiento" que desprenda al concepto de todos los acarreos sensibles propios de la representación, sino de una "autocrítica de la conciencia" que descubra los modos de "ocultar-manifestar". La filosofía será por tanto crítica, en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización de la noción de ruptura, el problema de las funciones de ruptura e integración en cuanto propias ambas del concepto, no es ya un problema gnoseológico, sino un

[36] Roig, "Bases metodológicas...", p. 228.

> problema moral, sólo visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social.[37]

Digo que compromete toda la reflexión de Roig, porque nuevamente, y esta vez al interior del sector crítico del populismo, reaparecen las pretensiones de autosuficiencia de la filosofía. La cuestión se dificulta más todavía cuando Roig afirma que la conciencia de alteridad surge "espontáneamente". Antes ha señalado muy bien que no se trata de un estado de ánimo originario en sentido heideggeriano. Pero, cuando afirma que la conciencia de alteridad surge "espontáneamente" pierde de vista la especificidad del proceso histórico. La conciencia de alteridad es conciencia de clase y por algo hay una larga tradición en el pensamiento marxista que trabaja sobre los momento del "en si" y del "para sí". En todo caso, si el planteo de Roig se refiere al momento del "en sí" posiblemente se podría aceptar, aunque lo de "espontáneo" sigue sonando a ahistórico, a no condicionado, a autónomo e incluso aleatorio. Posiblemente entre la gnoseología y la ética esté todavía de por medio la espistemología y todo el problema ideológico.

Hay un elemento más que Roig retoma y conserva del enfoque hegeliano: el "sistema de conexiones". "Para Hegel [escribe Roig] la 'libertad de pensamiento' no es ni puede ser extraña a la 'libertad política', a tal punto que la primera surge históricamente cuando se da a la vez el florecimiento de la segunda. Filosofía y política aparecen pues desde sus orígenes mismos instaladas en un *sistema de conexiones*."[38] Esta postulación puede aparecer como un supuesto un tanto hipotético. ¿Hasta qué punto la postulación de este "sistema de conexiones" no implica la necesidad de creer en una cierta estructura de relaciones previa a la historia misma? Sin embargo, Roig insiste en que estas conexiones son concretas y surgen en el proceso histórico mismo y allí deben ser analizadas. Con todo, no estaría de más

[37] *Idem.*
[38] *Ibidem,* p. 220.

pensar hasta qué punto esta postulación es más útil y menos peligrosa de evasión histórica que el "*a priori* histórico" de Michel Foucault. Pues bien, el final del estudio de Roig está dedicado a explorar las relaciones entre el discurso político y el filosófico. En otros términos, a explorar las articulaciones que se darían en ciertos niveles del "sistema de conexiones".

El discurso político aparece como reformulación de una "demanda social", justificada filosóficamente. La demanda puede ser abordada por las ciencias sociales, la reformulación es lo propio de la dimensión política y la justificación de esta reformulación es tarea de la filosofía. Por supuesto, es en este juego de interrelaciones que se da entre: la demanda, su reformulación y su justificación, que se juega todo el problema ideológico, con consecuencias importantes para el problema del "sujeto" del filosofar, objeto del parágrafo siguiente. Una última consideración conviene retener. Al interior del discurso filosófico es dable detectar "grados de presencia de lo ideológico". Estos grados pueden ser relacionados por medio de un estudio estructural comparativo mediante el cual la lógica se conecta con la axiología y ésta con el discurso filosófico ínsito en el discurso político y sería factible encontrar, por esta vía, a qué demanda social, o mejor, a qué reformulación de la demanda social es la que viene de uno u otro modo a justificar y a servir, por ejemplo, el *Organon* aristotélico. La hipótesis es sugerente y merece ser explorada. Pareciera como si la consideración de las piezas aisladas del rompecabezas proporcionaran un conocimiento riguroso de sus proporciones, características, formas, elementos constituyentes, tensiones internas, etc., pero una vez recompuesto el rompecabezas aparece recién el sentido oculto a la parcialidad de las piezas constituyentes. Esta metáfora del rompecabezas podría ilustrar en medida bastante aproximada las sugerencias metodológicas perfiladas por Roig, en cuanto al "sistema de conexiones".

Resumiendo y concluyendo. Indudablemente una propuesta metodológica de estas características no pretende ser

normativa. Más bien surge como resultado *a posteriori* de un continuado, paciente y riguroso esfuerzo de investigación historiográfica sobre la filosofía latinoamericana llevado a cabo durante más de dos décadas. Por tanto, no cabe una discusión "en el aire" de la misma. Sólo el laboreo historiográfico aportará las necesarias rectificaciones exigidas por las propias dificultades de los fenómenos por estudiar. La propuesta del subsector historicista tiene el mérito de no rehuir el problema metodológico. Muy por el contrario, lo pone de relieve. Por otra parte, se abre novedosamente a la consideración de la problemática ideológica ínsita en todo discurso. A su vez corre el riesgo de ubicar el punto neurálgico de las transformaciones posibles en una "espontánea" conciencia de alteridad que, con base en una alternativa (¿cabría hablar de opción?) ética, decide el destino de la elaboración teórica y de la praxis misma. Por supuesto, no es éste el único trabajo en que se aborda esta problemática; sin embargo, es el primero y decisivo. En la bibliografía podrá consultarse el resto y las reformulaciones que introducen a los planteos que inicialmente Roig desarrollara aquí.

El subsector problematizador

Hugo Assmann ha desarrollado sobre todo la problemática del lenguaje en relación con la ideología. En sus trabajos teológicos se puede consultar la cuestión del acaparamiento y estructuración del lenguaje revolucionario por parte de las derechas.[39]

En 1971, a propósito de una exposición de Scannone, Assmann señaló en la discusión este mismo problema. Así consta en el resumen del debate.

[39] Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación,* ya considerada en nuestro capítulo III, y "Liberación, notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *Stromata,* San Miguel, año XXVIII, enero-junio de 1972, núms. 1 y 2, pp. 161-181.

> Preguntó el Dr. *Hugo Assmann* cuál era la función ideológica del lenguaje usado en la exposición, de marcado tinte heideggeriano. ¿Acaso este lenguaje existencial y personalista no tiende a desvirtuar la fuerza de la conflictividad real y de la lucha por la liberación? Tendría la misma función ideológica en pro del *statu quo* que cierto lenguaje irenista frecuentemente empleado por la Iglesia, que no toma en serio la conflictividad.[40]

Nuevamente carga sobre este problema en 1973. Esta vez subrayando fuertemente la necesidad de "serios capítulos sociológicos" en el esfuerzo por "desfilosofar" la filosofía heideggeriana y de "desteologizar" las teologías que le fueron afines. Una beve descripción de su itinerario intelectual culmina con el siguiente fragmento.

> La simulación de marxismo de la "Escuela de Francfort", y nuevamente las teologías seudopolíticas compaginables con esa simulación, fueron el eslabón siguiente. Semejante migración a través de los universos fantasmales del ocultamiento de la realidad, sólo podía desembocar en el esfuerzo de desocultar lo ocultado. Lo ocultado, así parece, no es solamente la acumulación, primitiva y constante, de capital con base en la plusvalía material, sino también el necesario complemento de esa acumulación, con base en la plusvalía ideológica, sin la cual quedaría incompleto el fetichismo e imposible la reproducción del sistema capitalista. ¿Una postura decididamente marxista? Sin duda, con tal que ella sepa resistirse a la perversión escolástica del marxismo, esa nueva pantalla ocultadora de la densidad epistemológica de la praxis liberadora de nuestros pueblos, esa amenaza constante de incapacitación frente a lo propio y característico de las luchas de nuestra América.[41]

Una línea de desarrollo que Assmann apunta en este último trabajo es la fuerza descodificadora de la filosofía del

[40] Assmann, "Liberación...", p. 155.
[41] Assmann, "Presupuestos políticos...", p. 26.

derecho en función de la metafísica occidental. En esto se ubica en un enfoque muy similar al de Roig visto en el parágrafo anterior.[42]

Manuel Ignacio Santos ha explorado la metodología de análisis de un objeto cultural, en este caso la "liturgia" cristiana.[43] Conviene detenerse algo en la consideración de sus reflexiones.

El trabajo de Santos se desarrolla en el "limitado campo de la filosofía", pero con clara conciencia de la importancia de las "ciencias humanas", en este caso la lingüística retomada a través de la obra de Jacques Derrida.[44]

No interesa para el caso detenerse en el fenómeno concreto que a Santos preocupa, la liturgia cristiana después del Concilio Vaticano II y sus veleidades de "re-presentación". Sí conviene retener la perspectiva de Santos:

> Con todo, la crítica filosófica, a la que prestamos aquí atención, se mueve en un plano mucho más radical que los últimos análisis citados [se refiere al estructuralismo]. Ha sido caracterizado globalmente como un esfuerzo *"destructor"* de los fundamentos mismos en los que, según Heidegger, se asienta toda la *metafísica occidental*.[45]

[42] "La filosofía del derecho sería, en esta línea, una de las claves de comprensión más fecundas de la entera metafísica occidental. El reino del ser es de hecho –en el funcionamiento ideológico de las filosofías– el reino de los entes, vale decir, de los sujetos del derecho, o sea de los propietarios. La enunciación de las propiedades del ser es la tautología mistificadora de los atributos necesarios del sujeto del derecho: la libertad y la igualdad de aquellos que pueden 'tener'" *(ibidem,* pp. 30-31).

[43] Manuel Ignacio Santos, "¿Es la liturgia una re-presentación?: Para una antropología religiosa latinoamericana", *Stromata,* San Miguel, año xxx, julio-septiembre de 1974, núm. 3, pp. 295-325.

[44] "[...] es una filosofía que ha transitado la vía larga de los análisis del lenguaje, que ha tratado de fundamentar no sólo una fenomenología, sino muy especialmente una semiótica de la conexión palabra-gesto como trama de la constitución del mismo hombre, la que se plantea la cuestión de la presencia como *significante básico* en la cadena de significantes formada por la palabra, la obra o el gesto, el rito, la escritura" *(ibidem,* p. 297).

[45] *Ibidem,* p. 298.

El enfoque de Santos es, por tanto, expresamente *no estructuralista*. Se inscribe en la línea de Jacques Derrida tratando de avanzar una *nueva interpretación de la interpretación*. Como dijera Derrida:

> Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación de la estructura, del signo y del juego. Una busca descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que escapa al juego y al orden del signo, y vive como un exilio la necesidad de la interpretación. Otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego y se esfuerza por pasar más allá del hombre y del humanismo, al ser el nombre del hombre el nombre de este ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del todo de su historia, ha soñado la presencia plena, el fundamento asegurador, el origen y el fin del juego.[46]

Esta segunda interpretación de la "interpretación" es todo un proyecto de trabajo en el que se inscribe el discurso de Santos en función de nuestra América.

> Llevamos casi cuatro años [indica Santos] trabajando en el continente latinoamericano, y podemos afirmar que el histórico movimiento de liberación que sacude hoy a todos los pueblos del continente, si a nuestro entender tiene suma trascendencia, es porque representa la necesidad y la voluntad de estos pueblos de "inscribir su propia *diferencia*" en la Historia y en la Cultura.[47]

La "de-strucción" del fonocentrismo, la crítica al logocentrismo y a la metafísica de la presencia ínsita en toda la metafísica occidental, permite reelaborar la noción de "re-presentación" en orden a la inversión de los términos que componen la tensión diversidad-unidad. "En lugar de una unidad, inicialmente afirmada fuera de la diferencia y que luego acepta la diferencia (la

[46] Derrida, cit. por Santos, *op. cit.*, p. 317, nota 28.
[47] *Ibidem*, p. 301, nota 9.

diversidad), habría que afirmar la diferencia en cuyo movimiento dialéctico se apunta a una unidad-límite, nunca plenamente conquistada y siempre buscada por necesidad."[48] La problemática de la especificidad de la cultura latinoamericana, como la de cualquier cultura, y la del "comienzo" se resuelven, junto con Derrida, en una paradoja. No por negligencia del pensar, sino justamente por haberlo llevado a su radicalidad.

> En el tiempo humano, dentro del que vivimos y en el que se realiza nuestra misma temporalidad, no ha habido en el principio, que es necesariamente un "tiempo segundo" ninguna presencia plena, sino una presencia marcada por la *distancia de sí,* es decir, por la diferencia. Cada presentación lleva en sí la diferencia, la implica, por eso mismo tiende a realizarse fuera de la posibilidad de la repetición, ya que ninguna diferencia puede ser "repetida" propiamente. Pero esa misma diferencia, extrañada en cada presentación o acción presentativa, lleva a su propia borradura y, por tanto, a la repetición y a la re-presentación.[49]

Con más rigor, el "comienzo" es ya un tiempo segundo, porque lo primero es la diferencia en tanto "archi-escritura".

La limitación mayor de este enfoque de Santos es la autosuficiencia que sigue de uno u otro modo alentando la consideración filosófica. El mismo Santos señalará en trabajos posteriores la necesaria apertura a las ciencias sociales por parte de la filosofía.[50] En este texto se trata de la aceptación del círculo, por el cual el lenguaje de la metafísica sólo puede ser criticado por un lenguaje metafísico, y del cual se deriva la paradoja de la representación.

En un trabajo reciente he presentado las líneas metodológicas que habría que seguir en la elaboración de la historiografía filosófica. Allí exploro provisionalmente cómo la filosofía

[48] *Ibidem,* p. 325.
[49] *Ibidem,* pp. 323-324.
[50] Manuel Ignacio Santos, "La filosofía en la actual coyuntura..."

tiene acceso a lo real a través y en tanto forma parte de la ciencia social como uno de sus momentos.[51]

A título de hipótesis sería interesante revisar el punto de partida en el pensamiento de Heidegger que da lugar al discurso populista. Lucien Goldmann ofrece algunas sugestiones a partir de las cuales me propongo desarrollar un futuro trabajo. En su tesis sobre Kant escribió Goldmann algunas líneas esclarecedoras, referidas a *Ser y tiempo* de Heidegger.

> Es imposible comprender ese libro sin saber que constituye en gran parte –quizá de manera implícita– una discusión con Lask y sobre todo con *Historia y conciencia de clase,* de Lukács. En este último, sin embargo, la filosofía, la sociología y la política se entremezclan de manera casi inextricable, mientras que Heidegger traspuso toda la discusión al plano "metafísico".[52]

Mucho más interesante y prometedor que intentar ir "más allá" de Heidegger pareciera ser volver sobre sus pasos, desandar a Heidegger, y quizá, siguiendo la vía de Lukács, retomar los enfoques de Carlos Astrada. No por nada el maestro argentino, que fue el introductor de Heidegger en América y un pensador de la talla del húngaro, evolucionó hacia el marxismo. Es un interesante itinerario que no cabe recorrer aquí pero que, como se ha dicho, es tema de un trabajo en preparación.

La cuestión del sujeto del filosofar

Sector populista

Éste es el problema que más ha elaborado la filosofía de la liberación o, mejor, sobre el que más se ha escrito sin que por

[51] Horacio V. Cerutti Guldberg, "Aproximaciones a la historiografía..."
[52] Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant* (1945), Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 21.

ello la elaboración haya alcanzado un grado teórico suficientemente representativo. La importancia de esta cuestión viene dada porque es el punto donde ser revelan más agudamente las discrepancias entre los dos grandes sectores que hemos distinguido al interior de la filosofía de la liberación, y se revela en toda su virulencia el antimarxismo de que hace gala el sector populista. Probablemente, esto se debe a que es el problema más ligado a referencias políticas explícitas. Lo interesante de este aspecto es que en su formulación se acercan hasta su punto máximo los dos subsectores del populismo, hasta prácticamente identificarse totalmente. Sin embargo, hay algunos matices que justifican su tratamiento por separado. Con todo, para el lector interesado que quiera realizar sus propias comprobaciones recomiendo la lectura comparada entre dos trabajitos, uno de Casalla y el otro de Dussel. De la misma surge claramente esta comunidad de enfoque y de actitud ideológica frente a la cuestión.[53]

El tratamiento de este punto supone por tanto explorar algunos aspectos que le son inherentes. Habrá que responder a las siguientes cuestiones: ¿cuál es el sujeto del filosofar?, ¿qué función o papel social se le asigna al filósofo?, ¿cuál es la posición ante el marxismo? Las tres cuestiones están íntimamente ligadas en el discurso populista y se hace difícil responderlas una a una. Más bien se irá siguiendo el hilo de la reflexión populista.

El dogmatismo de la "ambigüedad" concreta

La primera versión del "pueblo" como sujeto del filosofar aparece en un círculo de Casalla en 1973. La piedra de toque de la reflexión de Casalla fueron las opiniones vertidas por algunos

[53] Mario Casalla, "Algunas precisiones en torno al concepto de 'pueblo'", en varios autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación…*, pp. 35-69; Enrique Dussel, "Elementos para una filosofía política latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* núm. 1, pp. 60-80.

filósofos argentinos reunidos un tiempo antes en Córdoba en un encuentro preparatorio del II Congreso Nacional de Filosofía. En este encuentro se trató sobre el tema "presente y futuro de la filosofía en Argentina" y las comunicaciones al mismo fueron publicadas en un número de la revista *Eidos,* que lamentablemente no tengo a la mano. Casalla, en contra de las posiciones mayoritarias en ese encuentro, que asignaban al filósofo un papel elitista, plantea una alternativa en los términos que se consignan a continuación.

> Frente al planteo liberal-burgués (= moderno) del "sujeto", el "individuo", el "hombre" en abstracto, como puntos de partida del filosofar, una filosofía latinoamericana situada comprenderá al *Pueblo como sujeto histórico del filosofar.* Ello le permitirá, superando el ya citado *egoísmo* filosófico moderno, encarnar su problemática en el motor real de la dinámica histórica y filosófica de nuestras tierras; ya que no es el individuo sino *la comunidad organizada como Pueblo* la posibilitadora y efectuadora de esa vocación de totalidad y trascendencia que se expresa como "filosofía". La "comunidad" organizada como Pueblo es el reducto primero y último del filosofar.[54]

Para entender de qué "comunidad organizada" habla Casalla, basta leer los textos de Perón al respecto. Pero no solamente se trataba de postular al pueblo como sujeto del filosofar, sino de redefinir el papel que le cabe cumplir al filósofo.

> *El filósofo como punto inicial de redefinición teórica del filosofar.* En efecto, hasta ahora se ha pensado la tarea de un "filosofar latinoamericano" como una tarea que ejecutaría la "filosofía" sobre sí misma (hurgando y profundizando en su estructura temática). Esto deja a un lado algo fundamental: que todo filosofar auténtico nace de una opción *histórico-existencial* que la origina y alimenta;

[54] Mario Casalla, "Filosofía y cultura nacional...", p. 44.

más aún, que es imposible una redefinición radical del filosofar por parte del filósofo que no *opta* (desde su concreta existencia histórica) por el camino de la liberación de su Pueblo y une su vida y su pensar al destino de su comunidad dominada y oprimida –recordando aquello de que es imposible realizarse en una comunidad que no se realiza. Obviar dicha *opción* fundamental nos condena, irremediablemente, al traqueteo hueco de las palabras; a esa alta torre del saber donde –al decir de Kant– "sopla mucho viento pero la ropa no se seca".[55]

A más de la referencia a la comunidad en realización tan típica de Perón y el énfasis puesto en la opción existencial, la figura del filósofo aparece aquí puesta en cuestión. Lo decisivo es que de aquí se deriva una gravísima consecuencia. Basta con que el filósofo declame haber optado por su "Pueblo", basta que repita uno o dos eslóganes en sus textos, para que ya aparezca justificado en su discurso. Y esto ocurrió infinidad de veces...

El intento más desarrollado por parte de este subsector por aclarar estas cuestiones lo realizó Casalla en un trabajo ya mencionado. Según Casalla es necesario precisar la noción de "pueblo" que se encuentra en una paradójica situación. "*Concepto* confuso frente a una *realidad* clara; presencia teórica incipiente y cuestionada –desde ya por la contrarrevolución pero también, lo que es curioso, por los supuestos administradores del "verbo revolucionario"–; posibilidad expectante para el resurgir de lo teórico en nuestra situación latinoamericana."[56] El rechazo al marxismo está esbozado desde el párrafo siguiente: "Rechazando –por ende– aquellos modelos de pensamiento elaborados por y para otras situaciones vitales que trasplantados (o readaptados) son incapaces por sí mismos para dar cuenta de la *novedad* a que anteriormente hacíamos referencia".[57]

[55] *Ibidem,* p. 46.
[56] Casalla, "Algunas precisiones en torno...", p. 35.
[57] *Ibidem.*

La novedad es que se está en la "hora de los pueblos", tal como lo señalara Juan Domingo Perón. Casalla indica que para poder elaborar este concepto de "pueblo", incluido en la expresión "hora de los pueblos", es necesario asumir dos características del pensar "descolonizado", se podría decir dos actitudes metodológicas. Una permite "situar" el pensar, la otra permite "trascender" la propia cultura. La primera implica "acercarse sin prejuicios a la realidad", la segunda requiere "una actitud crítica y de-structiva con los productos de la cultura dominadora nordatlántica". Hay aquí un retomar explícitamente y como valor positivo la "ambigüedad" conceptual. Se trata de "rescatar la rica *ambigüedad* de nuestro concepto".[58]

El movimiento del pensar de Casalla es típico del populismo. Hay dos polaridades que se enfrentan al interior del pensamiento dominador nordatlántico. Por un lado, la del individuo, por otro, la de la clase social. Liberalismo y marxismo son hijos de la misma matriz conceptual y por tanto deben ser superados ambos, no en sus particularidades sino en su matriz, que es esta "voluntad de poder", de "dominación", propia del "proyecto imperial". Es decir, lo que comparten es una *"continuidad ontológica* clara".[59] Esto no es más que la reiteración de la tesis de Dussel que se verá en el apartado siguiente, cuando en contra de Althusser habla de la inexistencia de una "ruptura ontológica" *(sic)* en Marx. Lo más grave, a juicio de Casalla, es que el marxismo no elabora correctamente la cuestión nacional. En la misma línea de Amelia Podetti y Norberto Wilner, critica la incompetencia del marxismo para elaborar teóricamente la realidad de los pueblos colonizados. La "reflexión teórica" de Mao; la "redefinición del concepto de clase en función del racismo básico que alienta la situación colonial" de Ho; "la unidad antiimperialista del pueblo contra el opresor por sobre el (colonialismo estéril) enfrentamiento entre "burgueses y proletarios", en términos de Ho: el Vietminh; la pre-

[58] *Ibidem,* p. 36.
[59] *Ibidem,* p. 41.

ponderancia dada al campesinado por sobre un proletariado industrial débil o integrado, etc., son todas muestras de que

> el concepto de "pueblo" como unidad revolucionaria de lucha y resistencia aflora aquí en toda su magnitud. Y, lo que es paradójico, en el interior de una ideología que se mueve con un concepto cerrado como el de "clase". Una prueba más de que el emerger político de los pueblos explotados y postergados confunde las ideologías pre-existentes, confunde las prácticas antiguas y ordena los cerebros bienintencionados.[60]

Cabría preguntar: ¿qué es un concepto "abierto"? Quizá el texto revela la impostación esteticista del discurso populista. Se *imagina,* se representa un concepto como un círculo y ya se concluye que es "cerrado". Pero es que, teóricamente, éste es un lenguaje metafórico que habría que justificar y la justificación no aparece por ninguna parte. También conviene advertir que todos aquellos que no comparten estas revisiones al interior de la mencionada "ideología" caen bajo la tipificación de cerebros desordenados y no bienintencionados o malintencio-

Imperio	*Nación*	*Pueblo*
Sinarquía	Patria latinoamericana	Comunidades nacionales latinoamericanas
País satélite	Región dominada	Comunidades nacionales dominadas
Potencia extranjera	País avasallado	Conjunto de fuerzas nacionales liberadoras
Oligarquía criolla	Sector social oprimido	Trabajadores[61]

[60] *Ibidem,* p. 53.
[61] *Ibidem,* p. 69.

nados. Todo el planteamiento ulterior de Casalla se resume en lo que denomina "un esquema global de esta dinámica", o sea de la consideración dinámica del "pueblo" a partir de una "histórica" previamente esbozada.

Basta con leer estos distintos "niveles" "análogamente" y ya tenemos la propuesta de Dussel en el subsector siguiente; pero hay más. Desde aquí Casalla quiere partir para elaborar una nueva racionalidad latinoamericana. "Desde aquí sería posible (y deseable) *replantear* la totalidad de la problemática de las ciencias y de la filosofía con un sentido nuevo y latinoamericano."[62] Pero conviene ver con un poco más de detalle las implicaciones de esta propuesta. Kusch ha elaborado en varios pasajes esta cuestión del "pueblo", en relación con la función del intelectual y con la degeneración de las clases medias. En 1970 escribía, entre otras, las siguientes opiniones.

> [...] si nuestro papel como clase media intelectual es el de regir el pensamiento de una nación, ¿tenemos realmente la libertad de asumir cualquier filosofía? ¿Cuál es, en suma, nuestra misión? ¿Consistirá en representar y tematizar el sentir profundo de nuestro pueblo o consiste simplemente en incrustarnos en su periferia descubriendo especialidades que nuestro pueblo no requiere? Evidentemente ésta es la paradoja que plantea el quehacer filosófico cuando se lo toma en profundidad.[63]

Queda claro con cuánta "profundidad" estos sectores se arrogan el papel de "regir el pensamiento de una nación". Por aquí se van descubriendo los límites o lo que oculta esto del pueblo como sujeto del filosofar.

Kusch apunta la necesidad de ir más allá de los condicionamientos de las clases medias. El marxismo es también un producto de las clases medias para Kusch. "Como la izquierda funciona dentro de la clase media (el comunismo fue segregado por

[62] *Idem.*
[63] Kusch, *Pensamiento indígena...*, pp. 23-24.

ella y de ningún modo por los obreros) incurre en contradicciones [...] todo puede seguir cuantificado, aunque con el estómago lleno."[64] En definitiva, hasta el conflicto vietnamita es un problema de clases medias. Según Kusch éste es el "caso de Vietnam [...]: en el Norte una clase media izquierdizante y en el Sur otra de derecha, ambas como dos partes de una misma cultura..."[65]

De esta alternativa de hierro se libra el peronismo, a pesar de la "reciente infiltración marxista".

> Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que, pese a la reciente infiltración marxista, sigue siendo un partido sin doctrina, aglutinado en torno de una personalidad carismática, sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia sólo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra explícitamente en el pensamiento occidental de una clase media.[66]

[64] *Ibidem,* pp. 315-316. Varios lugares más sobre el marxismo.

[65] *Ibidem,* p. 279. A propósito de las inadecuaciones de la comprensión del pensamiento de Fanon por parte de Zea y –justamente por eso– de Sartre, Helio Gallardo hace una interesante observación que conviene retener: "Una *aprehensión objetiva* de las luchas de liberación nacional, de las contradicciones étnicas, religiosas, económicas, culturales... que movilizan el proceso africano, exige más que un mero *reconocimiento de* los derechos de los pueblos africanos a construir su historia. En la lucha asiático-africana encontramos un paradigma del obstáculo contemporáneo que se opone al pensamiento que aspira a ser el observador universal de su tiempo. El *drama* para este *proyecto de conciencia* es que el mundo es efectivamente una *unidad* pero en términos de irracionalidad y explotación, es una unidad de *diferenciación*. La conciencia universal se enfrenta así al problema de ser conciencia 'real' de la diferenciación –es decir, a tomar partido y por ello a no ser universal– o simplemente a negarse a sí misma como conciencia universal. De aquí los problemas que conlleva la 'asimilación' (comprensión) de la proyección ontológica de las guerras de liberación. La *'perplejidad'* –mezcla de admiración y escepticismo– con que el hombre medio ha observado la resistencia vietnamita no es sino expresión popular de las insuficiencias y contradicciones que presenta el proyecto de conciencia universal" ("El pensar en América Latina...", p. 199, nota 13).

[66] Kusch, *Pensamiento indígena...*, pp. 377-378.

Después de esta declaración de fe, se puede pasar a considerar formulaciones posteriores del mismo asunto. En 1976 se pregunta Kusch por la profesión de filósofo.

> El filosofar así es no más que un manipuleo técnico. De ahí la suposición de que pudiera haber una profesionalidad del filósofo: pero una profesionalidad enquistada, autosuficiente que a nadie sirve en América. Por eso, ser filósofo, si cabe hablar de él, entre nosotros no consiste en una actividad extra-universitaria, sino que tiene, para subsistir, que realimentarse constantemente en la universidad misma. Así, sólo el Estado puede amparar una actividad estéril en sí misma, o mejor esterilizada y aséptica por una reiteración académica, y por el miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle.[67]

Aquí ya se esboza la crítica al academicismo universitario. Lo grave es que detrás de la misma se ocultan los verdaderos elementos que están en juego: intereses personales y tendencias ideológicas. Son estos mismos señores, que aspirando a convertirse en dueños de la universidad, critican la actividad universitaria y quieren ver en el academicismo la suma de todos los males. Porque, ¿de qué vivirían estos "pensadores profesionales" si no fuera de la universidad? Nuevamente Kusch reafirma su convicción en la misión que le compete. "Mi misión profesional de pensador me lleva a evitar estas reacciones fáciles. Estoy obligado a pensar [...]"[68] Asombra encontrar estas líneas cuando 20 páginas antes se ha leído el repudio a la profesión de filósofo. ¿Tendrá algo que ver en éste la división del trabajo? No cabe ni soñar en esto. Sería pensar "académico" y "extranjerizante"...

Kusch propone la prueba del arte para las revoluciones. La revolución es un proceso carente de radicalidad, porque no ataca el nivel cultural.

[67] Kusch, *Geocultura...*, p. 11.
[68] *Ibidem*, p. 38.

> Pensemos sólo que si la revolución social triunfara, la izquierda hará lo mismo que en Rusia. Obligará a que el arte sea realista. La izquierda tiene miedo a la revolución de la cultura. No por nada Marx negaba a la filosofía. Porque él, al igual que la burguesía europea, no quería que se resolviera la intimidad sucia, ésa que ocultamos esmeradamente. Por eso la revolución por las armas es un juego de chicos comparado con la revolución cultural.[69]

¿Pero, no se leía antes un repudio a la filosofía? La defensa a ultranza de los derechos de la filosofía es una actitud generalizada en todo el sector populista, como se verá en el capítulo siguiente.

Sin embargo, a Kusch se le escapa un texto que cierra definitivamente el debate acerca de qué es lo que oculta esto del "pueblo como sujeto del filosofar". A propósito de un curso dedicado a campesinos de Oruro y luego al analizar algunas incidencias y ejemplos surgidos en las clases, escribe Kusch las siguientes conclusiones. Me permito subrayar algunas de sus palabras.

> A raíz de estos ejemplos centrales, así como muchos otros vinculados con ellos, *les demostraré que la concepción del mundo de ellos tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos,* y, además, que *todo lo conciben en términos seminales* de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el ayllu, todo esto, se vincula con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente, *concreté esta forma de ver el mundo con la expresión ucamau maundajja (el mundo es así)* que me expresara cierta vez un *vatiri* de Tiahuanaco.
>
> Los campesinos *parecían confirmar mi exposición* y, en ciertos momentos, *incluso intervenían* a fin de redondear determinados puntos de la misma. *Pude observar asimismo cierta sensación de plenitud en ellos cuando logré comunicarles estas ideas.*[70]

[69] *Ibidem,* p. 71.
[70] *Ibidem,* p. 87. El subrayado es mío.

Está claro de lo que se trata. Los campesinos, que "incluso intervenían", deben asentir a lo que se les explica...

Resumiendo y concluyendo. El subsector del dogmatismo de la "ambigüedad" concreta reelabora ciertos aspectos de la doctrina peronista en contra de posibles interpretaciones marxistas. La "tercera posición" adquiere así una formulación "filosófica". Ni individuo ni clase: pueblo; ni liberalismo ni marxismo: peronismo; ni yanquis ni marxistas: peronistas; etc. En definitiva, la postulación del "pueblo" como "sujeto" del filosofar lleva a poner en boca del "pueblo" lo que conviene a ciertos sectores políticos en defensa de sus intereses grupales, sectoriales, culturales o lo que fuere. Bajo la fórmula "el pueblo como sujeto del filosofar" se sigue ocultando el "filósofo". El papel del filósofo es, al modo más reaccionario, el de regir el pensamiento de la Nación. Sigue siendo, a pesar de todas las declaraciones, una actitud claramente elitista que se asienta sobre la división entre trabajo manual e intelectual. Por último, el marxismo se les aparece como una "lógica de la totalidad cerrada", que impide la correcta conceptualización del "sentimiento más profundo de nuestro pueblo". Es claro. Si se parte de la base de que nuestra América es una "colonia", lógicamente la conceptualización de la misma resulta complicada... Por último, la defensa a ultranza de la filosofía oculta la rehabilitación de lo más reaccionario del pensamiento "europeo". La "ambigüedad" se concreta. Deja de ser tal, en la medida en que representa la posición ideológica del peronismo de derecha.

El populismo de la ambigüedad "abstracta"

A pesar de la evidente cercanía en el tratamiento de este punto respecto del subsector que ya se ha analizado, estos pensadores cargan el énfasis sobre la función del filósofo. Sin embargo, es necesario retomar el contexto en que este papel es destacado.

Todo el pensamiento del sector populista surge como pretendida alternativa al pensamiento marxista. Claramente lo expone Dussel.

> El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo...[71]

Ésta es una característica marcada de este subsector. Frente al marxismo hay que levantar un "socialismo" con características propias, características imposibles de exponer positivamente por ahora. Es un socialismo programático.

> ¿Optaremos por la vía marxista, donde hay que matar al otro como dominador, convirtiéndonos en nuevos dominadores? ¿Optaremos por una liberación en la alteridad? La liberación es reconstitución del otro como otro, sin matarlo sino convirtiéndolo. Esto significaría un camino totalmente distinto, otro programa [...] Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un socialismo nacido entre nosotros y por eso *criollo* y latinoamericano.[72]

Resulta que para estos cultores del socialismo "criollo" de lo que se trata no es de destruir a la burguesía, sino de "convertirla". Algo así como "humanizar el capital"... Para peor, el otro, la Alteridad ya no es la que manifiesta el proletariado –por lo

[71] Dussel, "Para una fundamentación dialéctica...", p. 84.
[72] *Ibidem,* p. 89.

cual, valga la observación, de pronto el pensamiento de Marx se revela como lo supremamente alterativo en la medida en que pensó desde y por los intereses del proletariado– sino que el "otro" es el burgués...

De ahí a retomar explícitamente el populismo como alternativa no hay más que un paso. Y Dussel lo da. Con Mao afirma la posibilidad de dos etapas en el proceso revolucionario: una etapa nacional y la otra social. Mao sacado de "contexto" queda tergiversado.[73] Todos los populismos latinoamericanos son valorados positivamente.[74]

Scannone, por su parte, habla de la "auténtica liberación en contraposición con el marxismo e intentando superarlo".[75] Scannone distingue muy bien entre dos posibles usos del término "pueblo".

> En el primer caso se usará "pueblo" como una categoría histórico-cultural (una especie de categoría símbolo) que designa a todos los que –sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo– comulgan con el proyecto histórico de la liberación [...] En el caso contrario se tenderá a tener una idea clasista, socioeconómica, de "pueblo", identificándolo de hecho con el proletariado y/o campesinado. Se la usará no tanto como una categoría histórica y simbólica, sino como categoría científica y dialéctica (según una determinada concepción de la dialéctica). Y quizá a esto se añada que la "conciencia" que responde al ser del pueblo así entendido, sólo se da en grupos de vanguardia concientizados.[76]

No cabe entrar a discutir la idea que tiene Scannone del "pueblo" en esta segunda versión. Lo interesante del fragmento citado es que, en una actitud típica del populismo, Scannone

[73] Dussel: "Elementos para una filosofía política...", pp. 64-65.
[74] *Ibidem,* pp. 66 y siguientes.
[75] Scannone, "Trascendencia, praxis liberadora...", p. 226, nota 11.
[76] Scannone, "Teología, cultura popular...", pp. 246-247.

coloca el "proyecto existencial" por encima de las relaciones de producción. Igual puede leerse en Dussel.[77]

Es posible ubicar entonces la función que le cabe al intelectual. "Se deberá distinguir [escribe Dussel] el intelectual colonizado que se convierte en la 'intelligentzia' de la revolución del 'trabajador revolucionario de la cultura', que situado desde el seno del mismo pueblo, sin ser un 'intelectual', constituirá el momento fontanal de la cultura revolucionaria o liberadora."[78] Adviértase el lugar de privilegio que va adquiriendo siempre en el discurso populista este intelectual que no es "intelectual"... En realidad se identifica con el profeta en contra del sabio.

> El sabio del sistema es el encargado por los dominadores de engañar al niño, la juventud y el pueblo para que acepten el sistema como natural, eterno, sagrado. Por el contrario, el que profesa como su profesión el ser profeta o maestro, el que tiene como *ethos* desocultar lo que el sistema pretende encubrir, el que tiene como proyecto estar-en-la-verdad del otro para permitir que sea sí mismo, otro que el sistema, será un crítico insobornable. Es desde la devoción sagrada que tiene por su discípulo, amor entrañable mayor que todo otro amor, que la pérdida de la vida por fidelidad al discípulo le es más llevadera al auténtico maestro que la pérdida del sentido de vivir que le depara la traición a los suyos que con-fían en él.
>
> No por ello el maestro deja de lado la precisión, la exigencia, la disciplina del hijo, juventud y pueblo.[79]

Ya se verá con cuánta facilidad esta fidelidad al discípulo no pasa de ser la fidelidad a sí mismo por parte del maestro. Pero conviene retener algunos textos interesantes. La función

[77] Dussel, "Para una fundamentación dialéctica...", p. 78: "El sujeto productor, productor de artículos y productor de mercados, tiene el proyecto de 'estar-en-la-riqueza', el fin último de la totalidad del sujeto moderno".

[78] Dussel, "Hacia una pedagógica de la cultura popular; eticidad y moralidad de la conducta cultural", en *Cultura popular y filosofía de la liberación...*, p. 156.

[79] *Ibidem*, p. 166.

de introducir al filosofar requiere revestir el discurso de una carga motivadora que interpele al discípulo.

> Por ello el filósofo debe saber revestir a su dis-curso introductor de la pasión de la exhortación *(proteptikós:* estimulante, persuasivo, exhortativo) a la ruptura con la cotidianeidad y ser contradictorio *(dialektikós:* ducho en oponerse por la discusión) a la significación y seguridad de lo obvio. Para introducirse en la filosofía 'el no-filósofo debe aceptar ser discípulo, debe dejarse arrebatar por la violencia seductora del discurso filosófico, para poder así pasar por la muerte de *uno* mismo en la que consiste la conversión' (Jolif).[80]

Ya se advierte cómo el discípulo debe aceptar su función discipular. Lo grave es que este discurso "estimulante", cuando no guarda las debidas proporciones se convierte en un nuevo "opio" para la conciencia de aquellos que de la noche a la mañana, "conversión" mediante, se despiertan "revolucionarios". Según el discurso de Dussel, el filósofo crítico es el único que puede poner en crisis radical a la Totalidad (léase al sistema).

> El filósofo, al pensar la revelación del Otro, se transforma en un pro-fético *crítico* [...] después de haber pasado por el discipulado de la palabra reveladora del Otro, la fe en su palabra, y la praxis liberadora, el filósofo se presenta a la Totalidad como el peligro final, como el que anuncia su verdadero término. ¿Por qué? Porque sólo el filósofo puede decir: 'El dios sobre el que reposáis *¡ha muerto!'* [...] El filósofo-maestro, en la filosofía como *pedagógica analéctica de la liberación,* repite entonces la voz del Otro que supo escuchar, pero su reiteración no es mera imitación, sino que tiene ahora la virulencia *crítica* de lo pensado.[81]

Detengámonos aquí. Lo "pensado" es pensado por el filósofo. El Otro (discípulo, pobre, pueblo, etc.) carece de la capaci-

[80] Dussel, *Para una ética...,* t. II, p. 138.
[81] *Ibidem,* p. 177.

dad de pensar. ¡Para eso está el profeta-filósofo!... ¿Cuál es la tarea del mismo?

> La labor del filósofo-maestro no es sólo dar a luz el hijo del otro (mayéutica), sino fecundar con su palabra crítica, pensada, interpretada-meta-físicamente la *nueva* Edad histórica que comienza a vivir América Latina y los pueblos pobres del mundo; que comienza a vivir la mujer y los que sufren la pedagogía dominadora de la Totalidad.[82]

Pero resulta que el filósofo-maestro es el único que posee el discurso alterativo... y en nada quiere parecerse al sofista. Sin embargo, si es que el sofista es, de uno u otro modo, un antecedente del filósofo, hay ancestros de los cuales es difícil renegar... Es hora de mostrar, por fin, a qué se refiere en concreto este discurso sobre el "maestro liberador". Dussel lo aclara expresamente. "El otro como hijo [decía Dussel] es un nuevo proyecto histórico, y como nuevo, sobre todo en filosofía, el nuevo proyecto histórico del discípulo es la materia del discurso. Lo único que el maestro puede agregar al discípulo es la 'forma' en el sentido de que no da el ser al Otro sino el saber pensar lo que ya es..."[83] ¿Y le parece poco? ¡Nada menos que la forma es lo que aporta el maestro! ¿No se le ha ocurrido detenerse a reflexionar sobre este "enseñar a pensar"? ¿No será que en este paso se juegan cuestiones decisivas? Ni una palabra se encontrará en el discurso populista sobre cuestión tan delicada, que pone en juego todo el problema de la ideología.

Scannone es todavía más explícito y llega incluso, sin quererlo por supuesto, a aclarar cuáles son los verdaderos intereses que defiende este discurso populista sobre el "pueblo", etc. En una nota aclaratoria expone:

[82] *Ibidem*, p. 178.
[83] Dussel, "Para una fundamentación dialéctica...", p. 75.

> En una concepción marxista de las clases sociales intermedias no proletarias a lo más les compete un papel meramente auxiliar en el proceso de liberación. De la dialéctica que esbozamos se concluirá el papel ético que en él les toca a dichos grupos sociales (no decimos clases), pues, como son grupos solicitados por las ventajas del sistema, su opción libre por los oprimidos es un gesto moral altamente significativo del hombre nuevo que se pretende instaurar. Para la liberación no basta que se den las condiciones objetivas, sino que también son necesarias las subjetivas.[84]

Para el lector que viene siguiendo atentamente no es necesario abundar en esta "aclaración" de Scannone; su sentido es por demás evidente. Sin embargo, conviene fijarlo bien. Lo que Scannone está haciendo es defender los intereses de la pequeña burguesía ("clases sociales intermedias", clases medias) de la cual los intelectuales son la expresión más clara. Estos sectores representan al "hombre nuevo". ¿Es necesario decir que es un hombre bastante viejo? Pero hay más. Estos sectores intermedios son los que pueden tener un "papel ético", a ellos se los puede responsabilizar de un significativo "gesto moral". ¿Por qué? Porque pueden elegir. O bien son lacayos del sistema o bien son partidarios proféticos de los oprimidos. Aquí no termina el discurso. La consecuencia que directamente se deriva de esto es que los sectores sociales no "intermedios" no pueden elegir y, por tanto, no son sujetos de actos morales. Los burgueses, porque están adheridos al sistema; los proletarios, porque necesariamente son oprimidos. Los únicos con mérito moral por adherir a la revolución son los pequeños burgueses intelectuales. Esto no es invento mío. Scannone lo aclara muy bien más adelante. A propósito de la mediación de lo que Scannone llama "el tercero" y Dussel "el Otro", aclara Scannone:

> [...] para nosotros no se trata de un tercer grupo social o de una tercera instancia separada de la dialéctica opresor-oprimido, sino

[84] Scannone, "La liberación latinoamericana...", p. 133, nota 20.

de la (tercera) dimensión de trascendencia personal que se da en todos los pueblos e individuos aunque, en el juego de la historia, algunos la representen más abiertamente que otros.[85]

Como por aquí lo único que interesa es el "juego de la historia", conviene saber quiénes son estos que representan la alteridad "más abiertamente que otros". No hay problemas para saberlo. Scannone lo ha precisado un poco antes. "En quienes se enfatiza la función de terceros, por su conciencia crítica y su papel educador (pienso en la Iglesia, la Universidad, maestros, sacerdotes, intelectuales, artistas...)."[86] ¡Tanta ingenuidad enternece! Y también indigna, cuando se descubre que detrás de las bellas palabras se oculta la más cruda represión.

Como se ha visto, el antimarxismo es una constante en el discurso de todo el sector populista. En la mayor parte de los autores ésta es una actitud que puede rastrearse más atrás del inicio del discurso de la liberación. En relación a Dussel escribí en 1973 lo que sigue:

Tomemos a modo de ejemplo su propuesta de crítica a Marx, presentada ya en líneas generales en el trabajo "La propiedad en crisis" (París, 1963). Transcribimos parte de la nota 17 (p. 188) porque sirve para despejar falsas acusaciones que últimamente se le han hecho y cuyas consecuencias explosivas casi han costado la vida del autor y de su familia. "El comunismo –o mejor, el joven Marx– a partir de sus fundamentos metafísicos (bien que muchos nieguen que existan realmente) admite y propone la unidad del hombre y la Naturaleza, de cada hombre en el género humano o la totalidad humanizada. Desde este punto de vista la propiedad privada es innecesaria para proteger la dignidad de la persona, y significaría una estructura que el Estado y el sistema burgués-capitalista ha edificado para defender sus intereses. Repetimos,

[85] *Ibidem*, p. 149.
[86] *Ibidem*, p. 148.

para criticar la doctrina de la propiedad marxista, es necesario criticar antes la teoría subyacente de la *Gattungswesen*." En "Democracia latinoamericana" (París, 1964) se lee: "[...] el marxismo, propiamente dicho, es un humanismo que define al hombre, la historia y la sociedad íntegramente, sin fisuras, y que se opone en un nivel ontológico al judeocristianismo. Si fuéramos a buscar las causas de esta oposición en la historia, entenderíamos fácilmente su origen. Marx se inscribe en la vertiente izquierda de Hegel, aceptando de éste el substancialismo social alemán, en aquello que tiene de panteísta, absoluto y místico. Es bien sabido que desde Eckhart, pasando después por otros místicos y por Boehme, ha existido en el pensamiento germánico una tradición propiamente indogermana de afirmar el Absoluto como inmanente al mundo, o mejor, considerar al Absoluto desde un ángulo panteísta. El comunismo, para Marx, es esa mística unidad del hombre con la naturaleza humanizada, la naturaleza con el hombre naturalizado: es identidad monista" (p. 157). Un asterisco aclara al pie de página: "Esta tesis expresada hace casi diez años tan simplistamente, espero poder esclarecerla en una próxima obra (1973)". La obra a que se refiere es su *Para una ética...*, ya citada. El tema está desarrollado en el t. II, pp. 42-52. La acusación de "marxista" se muestra, pues, como infundada.[87]

Estas observaciones son las que quiero retomar. Es necesario averiguar cuánto avanzan sobre el "simplismo" las argumentaciones ulteriores de Dussel. Y esto importa, porque el discurso de este autor es el único, dentro de todo el sector, que elabora con algún detenimiento la cuestión del marxismo. Considérese en primer término el lugar de *Para una ética...* referido en la cita precedente. En el parágrafo 23, "Alienación y liberación", luego de algunas aclaraciones termino-

[87] Horacio V. Cerutti Guldberg reseña a Dussel: "América Latina, dependencia y liberación...", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* núm. 1, pp. 169-170. Por un error de impresión la reseña perdió mucho de su sentido. La reproduzco correctamente.

lógicas muy discutibles, Dussel se propone responder a dos interrogantes: ¿cuál es el sentido de ser en Marx?, y ¿supera Marx el horizonte de la Totalidad? Interesa especialmente la primera.

En cuanto al primer interrogante Dussel dirá, junto con Heidegger, que la obra de Marx tiene a la subjetividad moderna como su sentido fundamental. Y esto porque, según Dussel, Marx retoma en *El Capital* la axiología propia de la época, la época de Lotze (1817-1881) el primero que sistematiza la teoría de los valores. De aquí deriva Dussel lo que sigue:

> [...] la axiología o doctrina del valor [aparece] como fundamento de toda la economía política. Hemos elegido una obra definitiva para oponernos a la reducción interpretativa de Althusser: la obra de Marx tuvo siempre de manera cabal una *ontología* por fundamento de sus interpretaciones, desde su juventud hasta su muerte. Puede haber una "ruptura epistemológica" (de la filosofía a la economía política), pero no hubo "ruptura ontológica".[88]

La hipótesis parece seductora. Sin embargo, hay dos sinsentidos que se deslizan aquí. En primer lugar, no tiene sentido, respecto de la obra de Marx y expresamente de *El Capital,* la afirmación de que la "axiología es *fundamento* de la economía política". Todo *El Capital* y toda la obra de Marx están en actitud crítica respecto del idealismo y la propuesta de Dussel pretende ser una estocada a fondo, diciendo que la clave de la misma es el idealismo. En segundo lugar, es tergiversar la noción althusseriana de "ruptura epistemológica" pretender que hubiera un mismo "sentido de ser" que se juega entre los dos momentos, "ideología teórica" y "ciencia de la historia", entre los cuales se da la misma. Que se rechace la noción de "ruptura" propuesta por Althusser en sus primeras obras y que se postule una continuidad en cuanto a la consideración del ser

[88] Dussel, *Para una ética...*, t. II, pp. 45-46.

en toda la obra de Marx, es una hipótesis que quizá merece investigarse. Pero afirmar, como lo hace Dussel, *a un tiempo* la "ruptura epistemológica" y la continuidad ontológica, es absurdo. A menos que se reformule la noción de "ruptura" y, en ese caso, nada tiene que ver Althusser en este asunto. Pero esto no es todo. La mención que Hace Dussel aquí a la obra principal de Marx es mero juego distractivo. En verdad, las citas que trae a colación están todas fuera de contexto y no prueban absolutamente nada en relación con la postulada "axiología fundamental" que estaría operando en la obra de Marx. Al igual que en los artículos firmados en París ya citados, las afirmaciones de Dussel tienen cierta credibilidad cuando se refieren a los *Manuscritos del 44*. En suma, la argumentación se desarma por sí misma. No ha probado nada. Pero hay más. Una nueva identidad entre el discurso del subsector que venimos exponiendo y el del subsector identificado con la derecha del peronismo. Liberalismo y marxismo están en un mismo plano, el individuo y la sociedad necesitan de un tercer elemento que venga a mediarlos.

> Dejando ahora de lado, el valor positivo de la crítica marxista [escribe Dussel], no puede ocultarse que ontológicamente su fundamento es el *sujeto moderno* y toda su filosofía una axiología cultural. El sentido radical del ser es el del subjetivismo no ya como cogito, sino como *Arbeit;* entre el *"ego" cogito* y el *"wir" arbeiten (nosotros trabajamos)* hay diferencia cuantitativa pero no ontológica.[89]

Respecto de la segunda pregunta, Dussel se responde diciendo que la "alteridad" en Marx se da siempre al interior de la Mismidad, de la Totalidad. La "alteridad", el proletariado, a lo único que aspira es a estar en el poder para oprimir a los burgueses… Este grado de "comprensión" del pensamiento marxista

[89] *Ibidem,* p. 47.

que, según suponen los populistas están "superando", se evidencia todavía más si se consideran otros textos. Especialmente un parágrafo que lleva un significativo título: "De la clase al pueblo".[90] En el mismo, Dussel aclara que el concepto de clase no es original de Marx. No hacía falta que él lo aclarara, porque esta aclaración la hace el mismo Marx. Incluso Marx mismo explica que la novedad de su discurso no radica justamente en el concepto de clase. Luego de una serie de tergiversaciones de los planteos de Marx y de Lenin, Dussel llega a la conclusión de que es necesario conceptualizar nuevos momentos que no se agotan en la oposición burgueses-proletarios, oposición que parece resumir toda la interpretación marxista de las clases...

> Tenemos ahora tres oposiciones que, queremos dejarlo bien claro, adquirirán desde el método analéctico *nuevo significado* y gracias a ello tendrán sentido para América Latina: la primera oposición se establece entre clases opresoras y clases oprimidas (sean estas últimas obreros o campesinos: trabajadores); la segunda oposición se establece entre naciones del "centro" y naciones "dependientes" (por ello, estas últimas, subdesarrolladas); la tercera oposición se establece entre generaciones nuevas o la juventud o simplemente grupos no comprometidos y las "burocracias" sean de partido o tecnocracias.[91]

Según Dussel estas distinciones permitirán "privilegiar tácticamente" uno u otro de los momentos, según las circunstancias lo requieran. No vale la pena detenerse a medir el valor real de semejante afirmación. El hecho es que, de modo casi idéntico a la propuesta de Casalla, el "pueblo" se dice "analécticamente" de muchas maneras.

> "Pueblo" es la "nación" como totalidad de un sistema político y cultural histórica, geográfica y concretamente dado. "Pueblo" en

[90] *Cf.* Dussel, *Método para una filosofía...*, pp. 222-229.
[91] *Ibidem*, p. 225.

su sentido fuerte es hegemónica y principalmente las clases oprimidas, trabajadoras. "Pueblo" es igualmente la exterioridad escatológica de aquellos que siendo parte del sistema (siendo en él dominadores o alienados) son al mismo tiempo futuro, pro-vocación a la justicia: el otro que clama justicia desde su posición utópica, de manera más prototípica es la juventud en cuanto no está todavía dominada por la totalidad, el sistema.[92]

Adviértase que difícilmente al "otro" se lo identifica con el proletariado. El grado de "alteridad" representado por el proletariado es mínimo. Sobre todo, porque se lo piensa, siguiendo a Marcuse, integrado en el "sistema", en la Totalidad, en la Mismidad. Y esto tiene tremendas consecuencias en la práctica política. Estas consecuencias aparecen expresadas en los siguientes términos:

Es por ello que los que teórica o prácticamente usan sólo un método dialéctico en sentido estricto no podrán sino proponer: o una dictadura nacional burguesa que al fin debe nuevamente pactar con las potencias del "centro" y por ello permanecer en la dependencia, o un "izquierdismo descolgado" (como dice la jerga política del Plata) que analizándolo todo desde la categoría "clase" quiere en una sola revolución cumplir las largas y progredientes etapas de la liberación del pueblo oprimido (al fin, con la única revolución no hacen ninguna y potencian la dictadura burguesa fascista).

¿Cuál es la dictadura que ha "potenciado" la "paz social" y la revolución "nacional" propiciadas por los populistas?

En otro lugar, Dussel trata de mostrar la raíz del ateísmo de Marx en el profetismo bíblico. El ateísmo de Marx sería un ateísmo incompleto en relación con los profetas, porque no llega a la afirmación de la divinidad supremamente alterativa.[93]

[92] *Ibidem*, p. 228.

[93] Dussel, "El ateísmo de los profetas y de Marx; propedéutica a la afirmación ética de la alteridad", en *Método para una filosofía...*, pp. 244-258.

Dussel retoma toda una terminología bíblica pero con alcance muy discutible tal como se ha visto por las críticas de Croatto a la "fuente" de Dussel.[94]

> Queremos enunciar desde su inicio nuestra tesis: Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología [...] La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia rusa afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero por otra parte, y en concreto en América Latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere.[95]

Cabría recordar aquí las observaciones de Salazar Bondy. ¿Cuándo se habla de la carga ideológica de la teología? En fin, lo importante es que Dussel identifica el ateísmo de Marx con la negación de un cierto fetiche: el "dinero". Si ésta fuera la novedad de Marx, toda su obra carecería de "novedad". Dinero hay desde la antigüedad. No es un elemento propio del sistema capitalista. La terminología teológica utilizada irónica y decodificadoramente por Marx es tomada en sentido teológico empero por Dussel, como si Marx estuviera construyendo un discurso teológico incompleto. Y claro, de ahí en más sólo basta "completar" a Marx, aceptando su ateísmo del "dios" de Hegel, para afirmar la fe en el Dios de Israel. Sin embargo, no se alcanza a comprender claramente cuál sería el alcance de la crítica al fetichismo, no del dinero, sino de la mercancía en Marx.

[94] *Ibidem*, p. 246.
[95] *Ibidem*, p. 251.

En suma, lo que estos filósofos populistas quieren combatir es la "fascinación" que ejerce el marxismo en amplios sectores intelectuales latinoamericanos. Ardiles evoca muy bien el estado de ánimo con que se enfrentan al "marxismo". Habría que ponerlo así, entre comillas, porque ya se ha visto cuál es el grado de comprensión del discurso marxista que "superan" estos sectores populistas. El texto que se produce a continuación es una buena muestra de la mescolanza ecléctica a que se ven llevados estos populistas que, queriendo "ir más allá" del marxismo, en realidad se quedan más acá y producen un discurso dogmático y reaccionario.

> La mayoría de edad intelectual de nuestra América exige una nueva actitud crítica y una recepción racional de las instancias, no sólo del pensamiento marxiano, sino también de cualquier otra teoría científico-social importada. Pues aquí se trata de nociones conceptuales que provienen de ámbitos intelectuales diferentes al nuestro; y esto requiere una recepción cuidadosa que tenga como punto de partida (y no de llegada, como les ocurre a muchos intelectuales colonizados) nuestros propios problemas y no los de las metrópolis que exportan comercialmente hasta sus propios conflictos para distraer al zonzaje "subdesarrollado". Esto no implica inferir de la especificidad de nuestro proceso sociocultural un esterilizante aislamiento, sino asumir conscientemente la peculiaridad de la posición que ocupamos en el marco general de la formación social capitalista, para, desde allí, poder focalizar las contradicciones comunes a las metrópolis y a las zonas dependientes, así como las típicas de estas últimas en el círculo vicioso del proyecto racionalizador nordatlántico. De este modo, podremos avanzar a través de las fisuras del logos dominador utilizado por la conciencia colonizadora, hacia una autocomprensión abierta e incorporada efectivamente a la historia universal del ser indo-hispánico.[96]

[96] Osvaldo Ardiles, "El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte; hacia una recepción crítica de sus temas iniciales", *Stro-*

Cabría traer aquí a colación las observaciones de Lenin respecto de cómo los populistas se niegan a aceptar la validez universal del conocimiento científico. Por otra parte, habría que señalar que puede ser preferible pertenecer al "zonzaje", que formar parte de una *inteligentsia* dedicada a promover el populismo en teoría y práctica. Por último, en cuanto a la cuestión del "colonialismo" cultural o político, el discurso populista usa y abusa de esta caracterización para nuestra América contemporánea. La única advertencia en este sentido que se puede hallar en los textos del sector populista se debe a Dussel.[97] Sin embargo, ya se ha visto cómo todo su discurso está articulado sobre la noción de "colonia".

Resumiendo y concluyendo. Los populistas de este subsector identifican al filósofo con el profeta que habla desde la "exterioridad" del sistema. Son decididamente antimarxistas pero, como se ha visto, la pobre interpretación que tienen del marxismo termina por tergiversarlo y por ello, la pretensión de estar "más allá" en la "superación" del mismo, se convierte en un estar más acá. El marxismo está ausente de la filosofía populista de la liberación. El "pueblo" como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de "clase" social. La noción de "pueblo" leída analógicamente permitiría una mayor movilidad táctica en esta "revolución" concebida en varios tiempos, por lo menos, dos: la revolución nacional para superar el "colonialismo" y la revolución social que viene después, nadie sabe cuándo. El filósofo en tanto "maestro" en su afán de decir la palabra del discípulo, "otro", termina por repetirse tautológicamente. Este pensamiento, que responde claramente a los intereses de una pequeña burguesía inte-

mata, San Miguel, año XXIX, octubre-diciembre de 1973, núm. 4, p. 490, nota 96.

[97] Respecto de Fanon hace Dussel la siguiente observación: "[...] en gran parte situadas en el contexto del pasaje de colonia a neocolonia, y no de ésta a nación libre en realidad, que es la situación en que se encuentran los países latinoamericanos" ("Hacia una pedagógica...", p. 174, nota 26).

lectual acrítica, termina por negar la alteridad que representa, de hecho, el proletariado. Con ello se pierde en mixtificaciones sobre el "ser" del indio y del pobre, pero sin ninguna concreción. Cuando estas "abstracciones" se concretan, se acaba la ambigüedad y aparece en todo su reaccionarismo la versión de un pensamiento que, por quererlo decir todo, termina por no decir nada. El "tercerismo" político e ideológico es la única "novedad" que aportan... Carece de toda fuerza política, ideológica y filosófica la afirmación de que Marx no hubiera sido marxista si hubiera vivido hoy y aquí, en nuestra América contemporánea.[98] Retomando la terminología que se propone en el primer capítulo, debe decirse que el "marxismo" es la *contra imagen* del discurso populista, cuya *auto-imagen* es concebida como la "superación" del marxismo.

Sector crítico del populismo

Subsector historicista

Este subsector ha dedicado relativamente poco espacio al problema del sujeto del filosofar. Sin embargo, no por breve su aporte es menos riguroso y significativo. A tal punto que echa por tierra muchas páginas del populismo.

Arturo Roig ha señalado el problema a propósito de la reformulación del encargo social que se supone es la tarea del "hombre político". Ahora bien, como este "hombre político" no vive en el aire sino inserto en un medio social, el condicionamiento de clase incide en la reformulación.

> Esto lleva al problema del "sujeto" de la formulación y de la reformulación que en un esquema simple y deformador, se expresa diciendo que la formulación de la "demanda social" se encuentra en

[98] *Cf.* Dussel, *Para una ética...*, t. II, p. 45.

> el "pueblo" y su reformulación es llevada a cabo por el "hombre político", intérprete del "pueblo", sin que haya entre uno y otro sujeto nada que impida una relación transparente.
>
> En verdad, en la medida que el sujeto de la formulación aparezca siendo otro que el sujeto de la reformulación, habrá que partir de la base de que este último, el hombre político, reformula la demanda social del "pueblo" en relación con su propia demanda, formulada por el grupo o clase social a la que él pertenece.[99]

Esta precisión de Roig es importante. Él la realiza a propósito del tratamiento de las relaciones entre el discurso político y el discurso filosófico, a la búsqueda de una metodología para ese tratamiento. Ahora bien, conviene retomar esta cuestión en relación con las posiciones básicas del discurso populista. Supongamos que, modificando en parte el discurso populista, el filósofo sea el llamado a proferir la palabra alterativa, la palabra de un otro que podría ser el proletariado. Hay filósofo, hay el "otro", hay palabra. Roig señala que, en primer término, el "otro" formula una demanda y encargo social. Esta demanda es reformulada, pero no primariamente por el filósofo, sino por el "hombre político". En otros términos y evitando personalizar. El discurso filosófico se da necesariamente inserto en un discurso político que es reformulación de la demanda social. El discurso filosófico es justificación de esta reformulación. En estas reformulaciones se juega el problema de la ideología. No sea que el filósofo al pretender expresar de modo transparente la palabra del "otro", del "pueblo", lo que haga sea manifestar los intereses de la clase o sector social a que el mismo filósofo pertenece. "Esta no coincidencia [agrega todavía Roig] entre el sujeto de la formulación de la demanda social irruptora y el sujeto de su reformulación, se pone de manifiesto en la estructura misma del discurso político opresor."[100] El discurso opresor lo que hace es organizarse abs-

[99] Roig, "Bases metodológicas...", p. 233.
[100] *Ibidem,* p. 234.

tractamente sobre la oposición de los términos "facticidad social"/"Razón", términos que se superarán dialécticamente. Lo grave es que se olvida la naturaleza histórica de ambos. Ahora bien, este procedimiento de ocultación no es expresamente voluntario ni premeditado. Acciona sobre un mecanismo de "olvido-represión" por el cual se oculta y encubre la verdadera relación existente entre "el pueblo" y el "hombre político"

Resumiendo y concluyendo. La puntualización decisiva del sector historicista respecto de las ambigüedades del populismo introduce toda la problemática ideológica en el seno de la discusión y de la elaboración misma de la filosofía latinoamericana. El populismo ni siquiera ha vislumbrado el alcance de estas observaciones y mucho menos ha recogido el guante para tratar de asumir el problema y la problemática que supone. De aquí en más se abre un camino promisorio para la elaboración de un discurso crítico y necesariamente autocrítico, dado que la conciencia misma está puesta en cuestión.

El subsector problematizador

Este subsector partió de la negación programática de la "profesión" de filósofo. En el plan de estudios de filosofía, que fue asumido como plan de trabajo por el "grupo salteño", Manuel Ignacio Santos expresaba esta actitud en los siguientes términos:

> Este anteproyecto tiende a la desprofesionalización del filósofo y de la misma filosofía, entendida como la preparación de recursos humanos para su inserción consciente en la praxis social al servicio de una cultura autóctona del pueblo y no como el equipamiento de docentes que hayan de tener en la docencia un medio de subsistencia.[101]

[101] Manuel Ignacio Santos, "Anteproyecto de plan...", p. 128.

En el Encuentro de Salta (1974) se explicitó lo que había detrás de esta propuesta de desprofesionalización del filósofo y de la filosofía. Se trata del rechazo de la división entre trabajo manual e intelectual, y del rechazo de la posición social de privilegio que la "sociedad" suele briudar al intelectual en tanto funcione como colaborador del proceso de reproducción de las mismas bases sobre las cuales se asienta el *statu quo*. Se reconoce en la raíz de este privilegio la división del trabajo y se buscan vías para su superación.

Esta misma negación del papel del filósofo reaparece en otros lugares. Mi artículo sobre "Necesidad e imposibilidad de una filosofía política" es uno de ellos *(cf.* Apéndice a la primera edición de este libro); otro lugar es el artículo de Santos ya citado sobre "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana". En este último, Santos comparaba a los filósofos populistas con un "vigía" que pretende estar fuera de la historia.

> Hablamos de desafío. Pero de uno muy distinto del que parece haberse hecho a sí misma la llamada "filosofía latinoamericana de la liberación". No creemos exagerar si afirmamos que la situación de la filosofía en Latinoamérica no puede menos de ocasionar sorpresa y preocupación, observadas las cosas a contrapunto de los acontecimientos de todo tipo, sin excluir los de signo político, que vienen sucediéndose en casi todos los países del Continente. De una filosofía que se afirmaba "filosofía" o, más categóricamente aún, "filosofía sin más", pareciera que se quiere pasar "sin más" a una "filosofía de la liberación" que, a la postre, pretende erigirse en "la" filosofía latinoamericana. Pero, cuando se examina más de cerca esa filosofía en cualesquiera de sus versiones, uno creería encontrar en ella tan sólo el saludo anticipado y alborozado de la "salvación", la liberación, que se ve subir de un proceso histórico en mutante o en profunda inflexión. El filósofo de esa liberación está en lo alto, fuera de las olas de la historia, como un buen vigía que se cubre los ojos con las manos para no ser cegado por el resplandor del día nuevo que sólo él puede vislumbrar desde el presente.

Uno se pregunta entonces, a los pies de esos agigantados filósofos vigías, si no empezaremos a padecer de un profundo daltonismo o de espejismo, cuando aseguramos percibir ya los colores de la liberación futura y mostramos una ceguera casi absoluta para los del proceso que en nosotros, con o sin nosotros, se está desarrollando y en el que se está gestando aquella liberación a la que ya hemos puesto un nombre, nuestro propio nombre. Nuestros filósofos ya están pensando, imaginando, la salvación, nuestra salvación; pero nadie piensa nuestra historia, nuestro hacer la historia. ¿Serán ellos como HEGEL que pretendió que la Idea se pensase en él? ¿O serán menos que HEGEL que, mientras creía estar pensando la Historia Universal, la Historia de la Idea, no la circunstancial y vicisitudinal de su entorno, se descubrió que al menos había pensado, para bien o para mal no interesa ahora, la historia de su tiempo y de su patria? Lo desesperado de todo esto está en que, querámoslo o no, sabiéndolo o no, con nuestro pensamiento, por pequeño y aun absurdo que fuese, contribuimos a hacer nuestra historia, y sería terrible despertar y encontrar que nuestra filosofía había contribuido a una liberación que es tal vez la negación de la que asegurábamos entrever y nombrar. Recientes acontecimientos, leves indicios por el momento (¡ojalá!), a nuestro alrededor, en el pequeño mundo de los filósofos latinoamericanos, de nuestros compañeros de fatiga pensante, podrían abonar lo que estamos diciendo y que a alguno habrá podido parecer exageración. Está bien. No vamos a pretender poner sordina a los que ya cantan la superación de la "filosofía liberal" y anuncian a golpe de trompeta la entrada en escena de la nueva y definitiva generación.

Solamente quisiéramos hacer volver los ojos al atrás de la escena, al revés del tapiz o, si se prefiere, a los entre-bastidores de esta pretendida gloria filosófica. Intentar preguntarnos cómo se hace la liberación en la historia. Convencernos a nosotros mismos de que es más fundamental pensar la historia que hace la liberación y no el pensar la liberación para poder decir luego cómo es nuestro pensamiento de la liberación. De otro modo, plantearnos la cuestión, por absurda que nos parezca en sus términos,

> de si será posible pensar la liberación dentro de este proceso histórico que vivimos y que tiene ya un nombre que no le fue puesto por nosotros. Es, sí, un problema epistemológico el que queremos proponer a la consideración, muy elemental: si y cómo es posible pensar desde la práctica histórica, si vale la pena pensar en orden a contribuir a que esa historia dé su fruto que postulamos de liberación. Eso es todo. Pero, si es tan sencillo, incluso si es tan banal, ¿por qué esa resistencia a plantearlo como problema? ¿En favor de quién y de qué interviene en esto el espejismo de las ideologías? Nuestros filósofos latinoamericanos de la liberación se han fabricado un nuevo tabú: el de la necesidad de una epistemología fundamental del pensar filosófico.[102]

El cambio de perspectiva introducido por el subsector que se viene exponiendo es significativo ya en este texto. Se trata de pensar la historia y no de mixtificar sobre la liberación. Se trata de poner en cuestión la misma filosofía para ver hasta qué punto es una actividad apta para pensar la realidad presente. El énfasis en el enfoque epistemológico es expreso. No basta con una filosofía entendida como salvación. Vale decir, la función del filósofo y de la filosofía es mucho menos espectacular de lo que pretende el discurso populista. Se trata de una tarea bien circunscrita al interior del campo teórico y cuya especificidad y fuerza explicativa hay que desentrañar. Esto lleva a la consideración del problema del "sujeto" del filosofar tal como ha sido planteado por los populistas. Bajo el subtítulo "la frustrada identificación del sujeto del filosofar" Santos abraza en un mismo movimiento las expresiones de Casalla, Dussel y Scannone. Referido explícitamente al pensamiento de este último, escribe:

> La confusión aumenta, cuando vemos situados en la misma línea, al parecer, al proletariado de MARX y a los "pobres" de la BIBLIA, y

[102] Manuel Ignacio Santos, "La filosofía en la actual coyuntura...", pp. 14-15.

ello para referirlos a los "oprimidos" con quienes se identifica al "pueblo". No tenemos dudas de que MARX y la BIBLIA definen, y bien pormenorizadamente en sus respectivas situaciones históricas incluso, al proletariado y a los pobres; pero, además de que nos parece imposible considerarlos como términos o cosas ni siquiera equivalentes, difícilmente podríamos admitir que ambos equivalgan a "los oprimidos" que, por otro lado, se considera como la definición de "pueblo". Sobre un "sujeto" tan poco identificado, imposible incluso de ser pensado dentro del marco de referencia en el que se mueve el expositor que estamos citando, consideramos que no puede sostenerse ninguna praxis histórica de liberación o de "ruptura", mucho menos una filosofía cualquiera.

Por eso mismo, sufre alteraciones, dignas de notarse, el concepto de "opción" con aquel pueblo. Ya no se habla de "opción *con* o *en* el pueblo" ("insertarse en su práctica coherente", se nos decía en la primera de las posiciones citadas), sino de opción *por* el pueblo. Sólo este detalle, al parecer mínimo, sería suficiente para invalidar tanto el discurso entero dentro del cual aparece como el de la posición anteriormente referida [la de Casalla]. Pues una opción *por* el pueblo podría darse desde fuera del pueblo, desde el espacio, académico e incluso, de la filosofía preconstituida en el exterior de la praxis histórica y política del pueblo. Otras palabras del mismo autor que estamos citando ("su originalidad [la del nuevo pensamiento en América Latina] es la de estar *al servicio,* como pensamiento reflexivo y crítico, *del* proceso histórico de liberación del pueblo latinoamericano") acaban convenciéndonos de que se está refiriendo a una filosofía que piensa para el pueblo (¿por el pueblo?), que podría llegar incluso a pensar al pueblo, que opta por el pueblo en su pensamiento, pero que se constituye mediante una praxis en otra parte que no es la praxis misma del pueblo. Si el pueblo, como se nos había asegurado, es el que hace la práctica segura de la liberación, una filosofía así bien pudiera no ser una filosofía de la liberación.[103]

[103] *Ibidem,* pp. 23-24.

Todavía en clave lingüística de "sujeto" Manuel Santos habría formulado en San Miguel algunas observaciones de la cuestión del sujeto del filosofar. Se trataba, según él, de producir una "ruptura con *la* filosofía", ruptura que hiciera posible el acceso al proceso histórico.

> Habría que reeditar [decía Santos] aquella afirmación de Marx de que ha llegado la hora de la muerte de la filosofía, en el sentido de que –como él decía– los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo y ha llegado el momento de transformarlo. A partir de esa muerte de la filosofía tal vez surgiría una nueva filosofía basada en un nuevo sujeto, que sería la práctica social. Y habría que reformular a partir de ahí, entiendo yo, cómo se inserta epistemológicamente este discurso específico que es el discurso filosófico, dentro de la práctica social.[104]

Un esbozo programático que señala por dónde podría avanzar la reflexión en este punto, nos lo brinda Manuel Santos en la nota 18 del artículo que se venía comentando.

> En San Miguel, y ahora, aceptábamos [reconoce Santos] la "necesidad lingüística" del "Sujeto", pero añadiendo la voluntad crítica de negar en el mismo discurso (sobre la filosofía, por ejemplo) la categoría misma de "sujeto" y su hipóstasis ontológica a que nos lleva inevitablemente nuestro lenguaje [...] Pero nadie tendrá dificultad en ver cuánto nos distanciamos de la posición de los que, como ya hemos notado, identifican el *Sujeto* del filosofar en el *Pueblo,* considerando a éste una "categoría-símbolo", es decir, si hemos de hablar con exactitud, categoría en el significado de condición de posibilidad de la misma predicabilidad lógica o lingüística, que como ellos mismos añaden, es indefinible porque es irreductible a elementos más simples. Ahí está la raíz del error de esa concepción.

[104] Manuel Ignacio Santos, intervención en debate, *Stromata,* año XXIX, octubre-diciembre de 1973, núm. 4, p. 444.

En mi artículo sobre la posibilidad de una filosofía política que se incluye en el Apéndice de la primera edición, traté de explorar las posibilidades de la negación del sujeto. Al no incorporar elementos lingüísticos y psicoanalíticos el discurso parece truncarse metodológicamente, se convierte en una vía muerta, un callejón sin salida.

También en el "Manifiesto de Abril" y en el documento que presentamos al Encuentro de Salta (1974) se trata el problema del sujeto del filosofar incorporando la cuestión ideológica. El "sujeto" no es ya ni el filósofo-profeta-vigía, ni el pueblo, sino el mismo proceso histórico político latinoamericano.

Con un enfoque todavía en clave bíblica de la noción de "pueblo", Severino Croatto introdujo en el debate las siguientes precisiones. Croatto desde su fe en el Dios de Israel, el Dios de los profetas, del *Génesis* y del *Éxodo,* reexamina la cuestión de la "cultura popular" y la muestra en toda su peligrosa "ambigüedad". Se trata, para Croatto, de no olvidar entre la cosmovisión mítica y la cosmovisión secularizadora de la ciencia moderna el momento intermedio. El momento de la visión del mundo "teleológica", donde se hace posible, mediante la desacralización del cosmos, el surgimiento de la "praxis sociohistórica". En la medida en que el pueblo participa de esta "praxis", se va liberando de sus ambigüedades míticas. No se debe tergiversar la noción de "cultura popular" e hipervalorarla. Se debe considerar al pueblo en sus justos límites y uno de ellos es que el pueblo no está, de ningún modo, *fuera* del sistema. Estos sectores sociales que componen el pueblo "por más aislados que los imaginemos, están atrapados por el sistema socioeconómico que nos domina a todos situándonos en uno de los polos de la dependencia-dominación".[105] Tampoco un indigenismo voluntarista puede solucionar el tremendo problema teórico y político que representa el trato con estos sectores "marginales".

[105] José Severino Croatto, "Cultura popular y proyecto histórico", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III, 1976, p. 377.

> El indio puede rechazar la técnica por la forma "invasora" como le llega, o por la experiencia de frustración en sus intentos de recibir sus beneficios, justamente porque se reconoce enredado en un sistema opresor. Su rechazo es el rechazo de una dominación. No es que la técnica le haga mal... Dejar que sus ritos mágicos hagan innecesaria la técnica –como pretende por ejemplo R. Kusch–, no es ningún beneficio a la "América profunda" sino cavar una fosa profunda a lo autóctono para su dominación desde fuera. El problema –epistemológico y medotológico– está en comenzar por discernir entre cosmovisión y cultura popular. *Después* vienen otras cuestiones.[106]

Resumiendo y concluyendo. El subsector problematizador desarrolló el problema del sujeto del filosofar en actitud abiertamente crítica a las formulaciones populistas. Entre los planteos más importantes indicados en los textos están: la posibilidad de elaborar la negación del sujeto a partir de la lingüística, el psicoanálisis y la teoría de las ideologías; la necesidad de distinguir entre cosmovisión mítica y apocalíptica (a la que tiende la mentalidad "popular" en momentos de crisis) de la cultura popular (de la cual se puede elaborar toda una hermenéutica y cuyos símbolos se pueden potenciar y recrear en función del proceso histórico de liberación).

[106] *Ibidem,* p. 278.

VII. Redefiniciones del concepto mismo de filosofía

Concepción y tareas de la filosofía

Este problema es, en alguna medida, el que resume y sintetiza las posiciones básicas que se han dado al interior de la filosofía de la liberación. A propósito de su tratamiento habrá que retomar las nociones de *auto-imagen* y *contra-imagen,* que se anticiparan en el capítulo I, y habrá que considerar también algunas cuestiones conexas como la de lo universal, la de la verdad, etcétera.

La filosofía como saber de salvación

Lo que más resalta de la concepción de la filosofía, de la *auto-imagen* de la filosofía que sostiene el sector populista, es su carácter salvacionista. La filosofía es un saber por el cual el hombre se puede salvar. La cercanía con la mística y la teología es por demás evidente, así como la apertura a un peligroso irracionalismo. La *contra-imagen* con la que se enfrenta esta filosofía es lo que dan en llamar la "modernidad nordatlántica" que se expresa privilegiadamente en el "marxismo", tal como ellos lo entienden. En cuanto a la *auto-imagen,* los dos subsectores que hemos distinguido al interior del populismo coinciden en gran medida, aunque subrayando diferencialmente algunos aspectos. El subsector de la "ambigüedad" concreta se comprende como una ontología de lo "pre-óntico" o una filosofía de la cultura y de la historia a la búsqueda de la "recuperación ontológica" del ser americano. El subsector de la ambigüedad "abs-

tracta" se comprende como una filosofía primera ético-política. Se considerarán con más detalle cada una de estas variantes, pero teniendo en cuenta que la defensa a ultranza de la autonomía y privilegio epistémico de la filosofía con respecto a las ciencias y a toda praxis, es bandera común de todo el sector.

La ontología de la ambigüedad en la guerra integral

La "ambigüedad" aparece cumpliendo el papel de mediación en un proceso que es presentado como provocando, a un tiempo, el "descubrimiento de la Nación" y la "liberación de la filosofía".[1] Según Cullen el enemigo "inmediato" de los "filósofos ambiguos" es el "Espíritu europeo o su Serenidad". La adhesión a este enemigo hace que políticamente se adopten actitudes contrarias a la "Nación" y por eso, la única solución auténtica que queda al filósofo "ambiguo" es incorporarse a la "guerra integral". "Sólo la guerra integral, *ambigüedad de la ambigüedad,* como devenir de un pueblo Nación no imperial, realiza esta superación."[2] Vale decir, la "ambigüedad de la ambigüedad" es aquella ambigüedad del intelectual "colonizado" que no consigue dar con el "proyecto" de su "pueblo" que lo reclama. Por suerte (!?) Cullen advierte que está utilizando un lenguaje "abstracto" y trata de precisarlo con los siguientes términos:

> [...] la constitución de un pueblo como Nación es la historia, pero esta historia por devenir-Nación sólo se realiza en la guerra integral, cuyo frente filosófico es la ambigüedad ambigua de los símbolos, que al ser apropiados por el pueblo mediatizan su reconocimiento como nación no imperial, es decir ambigua. Todo esto quiere decir que el filósofo no puede ni resolver la ambigüedad, ni crearla en su riqueza simbólica. Hacerlo sería una ambigüedad

[1] Carlos Cullen: "El descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, pp. 90-102.
[2] *Ibidem,* p. 96.

> más de la lucha por la liberación. Sólo puede incorporar, por la militancia, la ambigüedad a la conciencia nacional. La militancia política hará ambigua nuestra ambigüedad. Sólo como ambigüedad de la ambigüedad, apropiada por el pueblo en su lucha histórica por devenir nación, podrá impedir que la ritualización destruya la ambigüedad de los símbolos y que la mistificación disfrace de Nación al imperio.[3]

Cullen está tratando de decir de modo complicado (no corresponde hablar de "abstracto") algo que era pan cotidiano por aquellos años. Se suponía que la militancia política en el peronismo redimía al intelectual que había vivido embobado con Europa y su cultura. El intelectual comienza a acercarse al "pueblo", trata de "hacerse pueblo", de convivir con el "pueblo". La tal abstracción es muy concreta y la ambigüedad pierde su carga multívoca. "Es el pueblo el que se descubre como ambigüedad concreta, es decir, como Nación no imperial. Quizás se aclare si decimos, simplemente, que una militancia sin ambigüedad es violencia política, y que una ambigüedad sin militancia es una palabra sin lengua, o una violencia verbal."[4] Y esto tiene consecuencias en relación con el problema de la verdad.

> Quedaría por plantearnos el problema de la verdad. Pensamos que en situación de guerra la verdad, fundamentalmente, no es ni la adecuación agresiva del objeto a las estructuras del sujeto, ni la praxis que realiza la esencia, ni la correspondencia al llamado del ser. Sólo la *apropiación* de un pueblo de su rica ambigüedad simbólica se constituye en verdad. La verdad es la nación no-imperial, como resultado y devenir de un pueblo que lucha por su autoconciencia humana. Ni ciencia de la experiencia de la conciencia, ni patencia del desocultamiento del ser. Sólo la ambigüedad de la lucha de un pueblo en su descubrimiento de la Nación no imperial.[5]

[3] *Ibidem*, p. 97.
[4] *Idem.*
[5] *Ibidem*, p. 98.

Con esto no es mucho lo que se ha ganado. El dogmatismo hace su entrada por la pueta grande. El único criterio es la participación en la lucha del pueblo. ¿Cómo hacer para establecer esto? ¿Quién puede saber que está en realidad luchando en favor de los intereses de la "ambigüedad de la ambigüedad"? No será que, tratando quizá de colaborar en este proyecto, se lo traiciona? Este lenguaje puede quizá impresionar en alguno que otro círculo, pero no pasa de ser un juego de artificio. ¿"Violencia verbal"?, que muchas veces se llegó a canalizar en la violencia física de aquellos que se consideraban los únicos poseedores de la verdad de la "ambigüedad".

Para Kusch la filosofía latinoamericana tiene como tarea la comprensión de lo cotidiano y para poder realizarla debe construir su propio arsenal conceptual, una batería de conceptos que permitan dar cuenta de la riqueza y multiformidad del fenómeno cultural americano. Se trata de realizar una "traducción" de lo cotidiano a un lenguaje filosófico adecuado. "Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados."[6] Esta búsqueda de formas de pensamiento adecuadas va otorgando una cierta prioridad a la filosofía. "Comenzaremos con la filosofía, porque pienso que nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla."[7] Todo el problema es un problema cultural, el problema de una cultura ahogada que busca su expresión, su manifestación. "El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto."[8]

[6] Kusch, *Pensamiento indígena...*, pp. 15-16.
[7] Kusch, *Geocultura...*, p. 94.
[8] Kusch, "Una reflexión filosófica...", p. 90.

Estos planteamientos tienen consecuencias en relación con el problema de la verdad. Kusch plantea inicialmente este problema en relación con el "pensamiento indígena" pero, como se verá, las consecuencias que extrae son válidas para todo el pensamiento "popular".

> Nuestra verdad [escribe Kusch] es de origen aristotélico y consiste en la coincidencia del juicio con la situación objetiva. Pero la verdad [*sullu:* "abortada criatura muerta"; actualmente feto de llama disecada para brujería] quechua era otra, diría más bien de tipo seminal, arrancada así como ese feto desde el fondo del sujeto y puesta delante como a nivel *pacha,* aquí y ahora, con una sinceridad envidiable, aún con la sangre humana.[9]

Esta "verdad", si bien tiene una acepción intelectual, es una verdad juzgada por el corazón y no por el cerebro. "El 'corazón' [*soncco* en quechua o *chuyma* en aymará] era el punto donde se juega la verdad en la doble acepción que toda verdad tiene, como connotación intelectual y a la vez como fe, o sea como una amalgama entre la claridad intelectual del juicio y la fe necesaria que confiere certeza al mismo."[10] Todo el libro de Kusch está dedicado a privilegiar el aspecto fideísta, efectivo, irracional, subjetivo, "profundo", etc., de esta verdad.

Cabe preguntarse qué es este pensamiento popular sobre el cual Kusch especula. Él lo aclara en otro lugar. "El pensamiento popular constituye antes que todo una situación óntica cris-

[9] Kusch, *Pensamiento indígena...,* p. 211. Sobre el concepto de "pacha" se puede considerar el siguiente texto de la p. 154: "[...] *estado de cosas* o *hábitat,* un *aquí* y *ahora* vital, en el cual entra además el alimento. Esto es lo dado. A su vez todo esto puede sufrir el trueque o vuelco, el *kuty* en suma, lo cual requiere un personaje sacralizado como Manco Capac, quien vinculado con el símbolo del centro, sacraliza a su vez dicho estado de cosas o *pacha,* proponiendo un ritual. Con el ritual se evita la zozobra o *kuty* del estado de cosas ya sea como mala cosecha, como acontecimiento nefasto o como conversión en piedra".

[10] *Ibidem,* p. 235.

talizada en una afirmación ética."[11] Quiere decir que esta "situación óntica" está esperando del filósofo que comparta su "afirmación ética", que "opte" éticamente por ella, para que la relance al plano ontológico, para que la enriquezca en ese nivel. En esto Kusch es bien explícito, siempre y cuando se advierta la ambigüedad con que usa el término "óntico".

> Si queremos tomar un punto de inserción en la filosofía, y no andar demasiado desamparados con nuestro pensar, cabe decir que lo que en América debemos realizar es una hermenéutica de lo pre-óntico. ¿Por qué pre-óntico? Porque como ya señalé en mi libro *América Profunda,* nuestro mundo está al margen del objeto y de los hechos.[12]

Casalla complementa magníficamente esta posición de Kusch cuando aclara, siguiendo a Heidegger, cuál es la metodología de la filosofía latinoamericana, evidenciando en qué medida se trata claramente de una pura tautología la relación de la filosofía con las ciencias.

> Por lo demás, como acertadamente lo señalara Heidegger en *Ser y Tiempo,* el avance en una investigación de tipo tal "no tendrá lugar como un 'progreso', sino como una 'reiteración' y por la que quepa 'ver a través' ontológicamente". En tal *reiteración aclaradora y profundizadora* alcanza la filosofía latinoamericana una de sus dimensiones más fecundas y positivas.[13]

Sin embargo, Casalla no logra avanzar mucho más allá de su propuesta de un "universal situado" en el intento por constituir una "arquitectónica de la razón americana". Su rechazo

[11] Kusch, *Geocultura...,* p. 9.

[12] Kusch, "Dos reflexiones...", p. 215.

[13] Mario Casalla, *Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1ª ed., 1973, 2ª ed., 1974 (Colección Mínima, 54), p. 85.

del historicismo es tan abierto y poco matizado que le impide una correcta comprensióu y le hace perder la perspectiva histórica misma.[14]

Pues bien, la filosofía de este subsector es en definitiva concebida como un saber de salvación y como una filosofía primera, coincidiendo en esto con el otro subsector del populismo. En un texto muy significativo porque recoge referencias al pensamiento indígena y al popular, Kusch explicita claramente esta concepción: "Es indudable que alentaba en ellos un afán de salvación [...] y es curioso cómo incluso aceptaban, resignadamente, su derrota".[15] En otro lugar, Kusch hace patente la función encubridora de uua opción política muy concreta que tiene la postulación de la filosofía como filosofía primera.

> Hay que hacer preceder a la especialidad por una reflexión que sea filosófica para que lo político tenga consistencia. Es posible que un criterio filosófico que preceda a la consideración lingüística no vea en el futuro la extinción despiadada de grupos étnicos sino quizá su constitución como miembros de una comunidad organizada.[16]

Resumiendo y concluyendo. El subsector del dogmatismo de la ambigüedad "concreta" elabora una autoimagen salva-

[14] "*Una universalidad situada,* que no es otra cosa también que un 'particular', sólo que reconocido como tal, totalizado y abierto hacia lo absolutamente Otro que lo alimenta y reclama. Una universalidad que, haciéndose permanente y *fraternalmente* (y no 'imperialmente'), recoge al 'individuo' y lo realiza en su seno supraindividual" ("Filosofía y cultura nacional...", p. 47). Sobre el antihistoricismo de Casalla puede verse el epígrafe de Mircea Eliade que coloca en su artículo sobre Husserl y la idea de Europa; del mismo conviene retener el siguiente fragmento: "Nos permitimos subrayar, además, que el 'historicismo' fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un *terror continuo* [...] la teoría según la cual todo lo que sucedió está 'bien' justamente *porque sucedió* [...]". También en *Razón y revolución,* p. 113: "[...] el sentido estrecho del 'historicismo' (según el cual todo proyecto queda reducido al acontecer que lo origina) [...]".

[15] Kusch, *Pensamiento indígena...,* p. 274.

[16] Kusch, *Geocultura...,* p. 106.

cionista y privilegiadora de la filosofía. Los elementos "irracionales" adquieren preponderancia en ella y parece que toda la construcción apunta a justificar la militancia política en el peronismo, por supuesto que no en el sector de la "infiltración marxista".

Auto-imagen eticista de la filosofía de la liberación: la filosofía analéctica

Los integrantes de este subsector han proporcionado algunas formulaciones de lo que entienden por filosofía, formulaciones que a pesar de sus matices son coincidentes en lo fundamental.

Por ejemplo, Ardiles ha esbozado una definición de la filosofía que pareciera incorporar decisivamente la dimensión política.

> La articulación de los principios más generales de la praxis así entendida, de las determinaciones presentes en sus diversos momentos estructurales y de las categorías orientadoras del quehacer ideológico-cultural, configura una visión crítica del "mundo", la cual, entendida como "pensamiento estratégico del pueblo", puede ser llamada con toda propiedad filosofía.[17]

No interesa entrar aquí al detalle de qué es lo que Ardiles entiende por "praxis". En todo caso, cabe señalar que es una práctica social donde lo político parece cumplir un papel importante. Esta filosofía "del pueblo" aspira a romper con la "dependencia" y para ello debe producir una cierta ruptura, que según Ardiles no es de ningún modo una "mera" ruptura epistemológica.

> Definir la *ruptura teórica* exigida para la superación de la dependencia y, a partir de ella, *redefinir* los instrumentos socio-analí-

[17] Osvaldo Ardiles, "Líneas básicas...", p. 7.

ticos aptos para comprender nuestra realidad, así como elaborar nuevas estructuras categoriales que posibiliten la emergencia de lo nuevo en nuestra historia. Dicha ruptura teórica debe ser cuidadosamente distinguida, por su radical carácter cuestionador, de la mera "ruptura epistemológica" que es siempre intrasistemática.[18]

A pesar de los requerimientos de Ardiles no hace falta ningún "cuidado" especial para distinguir su "ruptura teórica" de la ruptura epistemológica, porque se distingue a simple vista. La primera responde a una necesidad producto de una visión idealista de la historia, donde "nuevas categorías" son las que "posibilitan la emergencia de lo nuevo". Lo cual no quiere decir que haya contradicción, porque si se piensa la "novedad" histórica como una "novedad ontológica" es natural que las categorías adquieren gran relevancia. Mucho más si las categorías son las nociones que utiliza una filosofía que es pensada como primera y fundamental. Por otra parte, la noción de "dependencia" aparece así vaciada de su contenido concreto, ya que se trata en realidad de una dependencia "cultural y ontológica".

En una línea similar de reflexiones se mueve la posición de Guillot. Según él existirían dos posiciones filosóficas básicas que puede asumir el intelectual latinoamericano. La primera corresponde a la disolución de la diferencia en la dialéctica y la segunda a la asunción analéctica de la alteridad.

Desde un punto de vista programático y de realizaciones también la diferencia es notable: se trata de saber si vamos a dedicarnos a analizar los problemas que viene planteando la filosofía europea en tanto que universal, si vamos a aportar nuestro punto de vista, nuestra particularidad, nuestra especialidad en tanto que situados espacio-temporalmente en un "desde" distinto que el europeo, o si vamos a introducirnos y vamos a escuchar esa nueva

[18] *Ibidem*, p. 14.

realidad que irrumpe ante nuestra conciencia, tratando de formularla, comprenderla y sufrirla.[19]

Habría que observar que esta nueva realidad no comienza hoy porque hoy "irrumpa" ante la conciencia de ciertos grupos intelectuales. De todos modos, pareciera interesante esta decisión (¿cabría decir "opción"?) por sufrir esta nuestra realidad latinoamericana. Sin embargo, conviene atender a dónde va a culminar esta decisión por sufrir-con. Otro trabajo de Ardiles podría permitir observar mejor las limitaciones tanto de la propuesta de una integración de lo político en lo filosófico, cuanto de esta decisión por sufrir nuestra realidad doliente. Ardiles parte de la siguiente definición de la filosofía: "En cuanto propósito de reflexionar críticamente sobre la praxis, la filosofía tiende permanentemente a constituirse en *conciencia crítica de la realidad* vista como *totalidad abierta en movimiento de liberación*".[20]

La filosofía, y con ella el filósofo, tiene un papel preponderante que cumplir: es la "conciencia crítica de la realidad". ¿Quién la critica a ella? Esta pregunta no entra dentro de los esquemas de reflexión "radical" de los filósofos populistas. Pero la claridad total deviente cuando se considera el siguiente texto complementario de Ardiles, respecto de la tarea que cabe a la filosofía. "Se trata de pensar lo que el pueblo sufre y sentir lo que el pueblo piensa."[21] Está clarísimo que esta tarea se cumple desde *fuera* del "pueblo" mismo. Tampoco ocurrirá que el pensamiento populista se pregunte sobre las posibilidades de tergiversación de ese "pensar" y de ese "sufrir" del pueblo. Y eso que utilizan permanentemente la noción de ideología. Claro que utilizar la noción de ideología no implica asumir la problemática de la ideología y mucho menos una teoría crítica de la ideología.

[19] Daniel Guillot, "Filosofía contemporánea europea...", p. 88.
[20] Osvaldo Ardiles, "Ethos, cultura y liberación", en *Cultura popular y filosofía...*, p. 11.
[21] *Ibidem*, p. 32.

Este subsector ha manejado siempre un concepto de ideología que cabría designar como culturalista. Dussel ha establecido en varios lugares algunos elementos que permiten vislumbrar el alcance que dan a la noción. En 1965 adelantó una visión, por así decir, "histórica" de lo que posteriormente pasará a entender como ideología.

> "Demitificar" en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, y que, en último término, no es otro que la historia universal –que pasando por la prehistoria y la paleontología se entronca con la temporalidad cósmica.[22]

La noción se extiende tanto que llega a identificarse con la misma filosofía y con el sistema de Dussel expresado en el proyecto de su *Para una ética...* Y cabe también mencionar la comprensión de la versión marxista de la ideología que tiene Dussel. En 1968 escribía: "[...] se ha cargado de una significación ejecutiva, producto superestructural condicionado por la *realidad económica* en el caso de la intepretación marxista".[23] Años más tarde tratará de delimitar mejor la noción: "La ideología, tal como nosotros queremos describirla, y en esto tenemos conciencia de separarnos de la interpretación en boga, es la *totalidad interpretativa* existencial, práctico-operativa".[24]

La interpretación en "boga" obviamente es la interpretación marxista o neomarxista de la ideología, y la alternativa que Dussel ofrece no sólo es una alternativa, sino que intenta impugnar en el mismo movimiento la interpretación marxista,

[22] Enrique Dussel, *América Latina...*, p. 59.

[23] *Ibidem*, p. 70.

[24] Dussel, "Hacia una pedagógica...", p. 147. La exposición de Dussel en el seminario de problemas latinoamericanos del CIL, Mendoza, 1975, confirma plenamente ésta su interpretación de la ideología, *cf.* pp. 23 y ss. de las actas del mismo.

porque ésta se quedaría –tal como decía Ardiles de la ruptura epistemológica– al interior de la totalidad, sería una decodificación intrasistemática. Este tipo de interpretación de la noción de ideología lleva a la pretensión muy poco fundada de querer ubicarse más allá o más acá de las ideologías. Jugando sobre la ambigüedad de la noción de la ideología, Juan Carlos Scannone repite, quizá sin saberlo, la tesis de Bell del "fin da las ideologías". Éste es el lugar en que se debe tomar en cuenta la ignaciana noción de "discernimiento" que el jesuita Juan Carlos Scannone quiere hacer pasar como una de las categorías clave de la teología y la filosofía de la liberación. En un texto significativo Scannone ubica al "discernimiento" como criterio que permite "optar" entre las dos alternativas que presentan la teología y la filosofía de la liberación: la "marxista" y la "pastoralista popular". En el mismo movimiento subraya la importancia de la "salvación" como contenido, motivación y finalidad del "proyecto".

> Es necesario no sólo un discernimiento de los valores positivos que cada una aporta, así como de los riesgos y "unilateralidades" de cada una, sino también y sobre todo, un discernimiento de *por dónde* pasa históricamente la salvación, y por ello, un discernimiento de cuál es el *desde dónde* y el *hacia dónde* debe enfocarse prevalentemente –aunque esto no signifique exclusivamente– la perspectiva teológica.[25]

El ejercicio del "discernimiento" es aquel que permite decidir cuál es la vía por la cual "prevalentemente" se expresa y "pasa" la "salvación". Adviértase la fuerza sacralizadora que tiene este criterio. Pero esto no es todo. Hay que tomar en cuenta que el discernimiento se da, según el pensamiento que Ignacio de Loyola expresara en sus *Ejercicios,* cuando se está en condiciones de ejercer la discreción de espíritus. En síntesis, se trata-

[25] Juan Carlos Scannone, "Teología, cultura popular...", p. 252.

ba para Ignacio de saber quién estaba operando sobre el ánimo, si Dios o el Demonio. No parece que esta noción tan inficionada de creencias acríticas y que cumple una función tan, por así decir, "maniquea" en la vida del ánima, pueda ejercer un papel central en una filosofía que se pretende de "liberación". Sin embargo, Scannone no retrocede ante las dificultades y avanza el paso decisivo, que de tan decisivo compromete todo su discurso y el discurso mismo de todo el sector populista de la filosofía de la liberación. Scannone manifiesta la posibilidad de ubicarse más allá de las ideologías para juzgar desde este *fuera* todos los proyectos. La teología, al igual que la filosofía, según él, debe

> comprometerse prácticamente con la historia. Por ello necesita discernir las mediaciones históricas que ella ha estado usando y usa para decir su mensaje de salvación: no vaya a ser que estén inficionadas de pecado, ilusión e ideología (en el sentido peyorativo y enmascarador de la palabra). No puede no asumir el riesgo de mancharse, porque no puede refugiarse fuera de la historia y las opciones históricas, en un trasmundo que se pretendiera aséptico. Pero tampoco queda atrapado en el juego (ideológico) de las mediaciones históricas y culturales con su ambigüedad de gracia y pecado: puede trascenderle por el discernimiento. Se trata –según ya lo hemos repetido varias veces– de una trascendencia encarnada en la historia que, por gracia, tiene estructura de signo y sacramento.[26]

No se entiende para qué la reflexión debe "comprometerse" con la historia si no puede estarlo. Aquí se ve nuevamente la tremenda dificultad existente en el pensamiento populista para coordinar el compromiso histórico con la "trascendencia". Pareciera que, al menos, el problema de la relatividad histórica y de las ideologías no se resuelve satisfactoriamente con esta

[26] *Ibidem*, p. 262.

categoría ignaciana. Es un poco extraño y difícil de comprender que Scannone pretenda ubicar a Ignacio como "maestro de sospecha", pues justamente no sospecha de la relación misma de la que habría que sospechar, la relación Dios-Demonio, bien-mal, etc.[27] Esta línea de reflexión es la línea de una filosofía salvacionista. Si bien todavía no se puede ver claramente esto, se lo puede vislumbrar en parte por la línea del servicio a la teología, la cual en definitiva es saber de salvación (en el doble sentido objetivo y subjetivo del genitivo). Al más puro estilo de la *philosophia perennis* la reflexión filosófica es considerada *ancilla teologiae*. "Nuestro cometido [aclara Scannone] es que la filosofía, sin dejar de serlo genuimamente, esté al servicio de la

[27] "En relación con la problemática del discernimiento –aun de las ilusiones–, [...] habría que reivindicar a Ignacio de Loyola como 'maestro de sospecha'" *(ibidem*, p. 268, nota 8). Muy lejos de estas sugerencias de Scannone, y desde las meditaciones de Georges Bataille en 1954, la escritura de Ignacio ha adquirido considerable interés. Muy interesante es el enfoque de Roland Barthes en este sentido: "El concepto [de 'articulación'] tiene en Ignacio un nombre distinto que reconocemos obstinadamente a todos los niveles de su obra: el *discernimiento:* discernir es distinguir, separar, apartar, limitar, enumerar, evaluar, reconocer la función fundadora de la diferencia; la *discretio,* término ignaciano por excelencia, designa un gesto tan original que puede aplicarse tanto a conductas (en el caso de la *praxis* aristotélica) y juicios (la *discreta caritas,* claridad clarividente, que sabe distinguir) como a discursos: la *discretio* funda todo lenguaje pues todo lo que es lingüístico es articulado [...] la teofanía que él busca metódicamente es de hecho una semiofanía, lo que él trata de obtener es el signo de Dios, más que su conocimiento o su presencia; el lenguaje es su horizonte definitivo, y la articulación una operación que él nunca puede abandonar en provecho de estados indistintos e inefables [...] Vemos la ambigüedad de los *Exercices;* fundan una psicoterapia destinada a despertar, a hacer resonar, mediante la producción de una lengua fantasmática, la *matitez* de ese cuerpo que no tiene nada que decir, pero al mismo tiempo provocan una neurosis cuya misma obsesión protege la sumisión del que practica el retiro (del cristiano) en cuanto a la divinidad. En otros términos diremos que Ignacio (y la Iglesia con él) instituye una psicoterapia en provecho del ejercitante, pero evita continuamente resolver jamás la relación transferencial que ella implica" *(Sade, Loyola, Fourier* [1971], Monte Ávila, Caracas, 1977, pp. 58-59 y 77; el texto de referencia es de 1969).

reflexión teológica, del encuentro religioso con Dios, y de la acción evangelizadora integral en América Latina."[28] Ya ni siquiera cabe preguntar por la función aculturizadora de esta "evangelización", mucho menos por su carga ideológica...

Pues bien, todas estas consideraciones del subsector que se viene exponiendo, culminan en la propuesta de la filosofía como filosofía primera. Según parece, la idea de una moral o ética entendida como filosofía primera la toma este subsector de Levinas. Así lo sugieren múltiples textos. Por mencionar sólo uno suficientemente significativo tómese en consideración el siguiente epígrafe que coloca Dussel a su *Para una ética...*: "La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera".[29]

Sin embargo, una lectura atenta del estudio de Guillot sobre el pensamiento de Levinas lleva a pensar que hay en el mismo, cuando menos, una oscilación que no termina de privilegiar totalmente a la filosofía respecto del resto de las ciencias y de la praxis misma.[30] La consideración que Levinas hace del lenguaje, llevaría a pensar que la filosofía es deudora en gran medida de la lingüística y que asume sus conclusiones.[31] De todos modos, y como ya se adelantó, no interesa por el momento averiguar si la reflexión de los populistas es fiel al pensamiento de Levinas o no. Más bien se trata de averiguar cuáles son sus formulaciones para ver también sus límites. Si esos límites coinciden con el pensamiento de cualquiera de sus "fuentes", es otro problema, y en qué medida afecta al discurso fontanal es una investigación que queda por hacer. "¿Qué es entonces la filosofía? [se pregunta Dussel]. Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano. Positivamen-

[28] Scannone, "Itinerario filosófico...", p. 231.

[29] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 281, cit. por Dussel, *Para una ética...*, t. 1, p. 9.

[30] *Cf.* Daniel Guillot, "Emmanuel Levinas, evolución...", pp. 49, 81 y 109.

[31] *Cf.* Emmanuel Levinas, "La signification et le sens".

te: acceso a una trascendencia."[32] Aquella misma "trascendencia" a la que permite acceder el "discernimiento", tal como lo ha mostrado Scannone, con pretensiones de superación de toda ideología. La tarea que Dussel asigna a la filosofía revela claramente un aspecto de lo que he denominado la *contra-imagen* a la que se enfrenta el sector populista.

> Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse descubrir todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiene, oprimido.[33]

Adviértase que el sujeto como tal no es un problema para los populistas. El problema es el sujeto "dominador". Ésta no criticidad radical respecto del sujeto permite privilegiar, junto con la filosofía, la función del filósofo.

> En el pasaje diacrónico, desde *el oír la palabra* del Otro hasta *la adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial por la *praxis* liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede tenerse acceso a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación.[34]

La función privilegiada de la filosofía y del filósofo va creciendo cada vez más en el pensamiento populista. La ética es entendida como *prima philosophia*.

[32] Dussel, *Para una ética...*, t. II, p. 138.
[33] Dussel, *América Latina...*, p. 87.
[34] *Ibidem*, p. 121.

> El camino metódico será entonces: de la *simbólica* a la *dialéctica* y de ésta a la *analéctica,* que tiene igualmente su simbólica [...] Si la ontología es la introducción a la ética, *la ética es la filosofía primera,* no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque, y no debe dejarse nunca de tener en cuenta, el cara-a-cara es realmente lo primero, el acceso a la *veritas prima.* Se dice entonces que, *ordo dicendi* (por exigencias pedagógicas), la descripción ontológica es primera, pero, en realidad, el mundo de la Totalidad es segundo y se abre desde el Otro como lo hemos demostrado [...] podrá verse cómo el estatuto del cosmos real es ético, porque procede de una Libertad incondicionada, de una "opción" (diríamos analógicamente) por crear lo nuevo: la Totalidad. El Otro es lo ético originario, en cuanto es el origen de la eticidad y la moralidad, en cuanto es *Libertad* y no *fysis,* primer analogado de los dos modos originarios de decir el ser.[35]

Aquí ya aparece de cuerpo entero todo el *sistema* dusseliano. No es difícil identificar los lugares que corresponden al Dios creador, al cosmos como la Totalidad de lo creado, a la teología, al cara-a-cara antropológico que en definitiva quiere ser la expresión filosófica de las palabras evangélicas: "Quien dice que ama a Dios, a quien no ve, y no ama a su prójimo, a quien ve, miente", etc. De tal suerte, que la novel filosofía latinoamericana se aparece como no-moderna en la medida en que entronca, hasta identificarse en sus posiciones epistemológicas básicas, con la *philosophia perennis.* El punto culminante de esta filosofía salvacionista y voluntarista, es aquel en que se hace pivotear la liberación completa en la figura y "acción" (no cabe ya hablar de praxis) moral del filósofo, del ético-profético.

> El filósofo mismo es el testimonio de un camino práctico, de una apertura efectiva al otro: él es la autoconciencia de la Totalidad hacia su superación. El filósofo o el ético de la liberación se vuel-

[35] Dussel, *Para una ética...,* t. II, pp. 187-188.

> ve él mismo, como persona real, *la norma* de las conductas cotidianas existenciales de sus antiguos conciudadanos en la Totalidad, y por ello la consciente acusación de la injusticia de la Totalidad cerrada sobre sí misma. En este caso la *normatividad* de la ética en la persona del ético es interpelación y pro-vocación a la justicia, única cuestión tratada por la ética de la liberación en cuanto a su contenido.[36]

Los populistas repiten su superación de Hegel. Sin embargo, el movimiento por el cual el pensar se piensa a sí mismo en el filósofo, el movimiento por el cual la experiencia misma del filósofo se identifica con la filosofía, con la conciencia ética de un pueblo, es muy característico. Nuevamente reaparece el tema, ya visto en el otro subsector del populismo, del filósofo con la misión de ser la conciencia crítica de su pueblo. También se ve cómo el que se salva, en realidad, es el filósofo, en la medida en que se siente justificado y su conciencia tranquila en su *méttier.*

Las consecuencias de estas posiciones no se hacen esperar. Por una parte, se exalta la posición fundamentadora de la filosofía respecto de otros campos epistemológicos, en una aparente complementación mutua que permite salvar el poder decisional del filósofo respecto del resto de los científicos. El político reprimido que hay en este "filósofo" reaparece como supremo, irrebatible e inapelable legislador y juez de las ciencias. La "misión" de este "filósofo" implica

> cuestionar la capacidad de profundizar en la explicitación de la justicia por parte de un logicismo jurídico que plagia "científicamente" la injusticia de la legalidad del sistema; implica desenmascarar la pretendida rigurosidad de una economía que, al haber renunciado a ser decididamente política, oculta tras su "matematicismo" la política de aniquilación del Pobre; implica, por último, mostrar la malversación del esfuerzo científico-tecnológico cuando,

[36] *Ibidem*, p. 193.

desdibujando su real operatividad, se diluye en la dinámica de preguntas y respuestas intrateóricas descabezadas de su conexión con la historia concreta desde donde, tan sólo, pueden formularse las preguntas "realmente científicas", porque cargadas de peso ontológico, de fuerza descubridora. Sirvan esos ejemplos como indicación de la tarea educativo-liberadora de la Filosofía en relación a los distintos ámbitos epistemológicos; en este sentido es evidente que tan sólo cada ámbito puede responder *concretamente* a su propio cuestionamiento y la Filosofía no puede nunca sustituir el valor irreemplazable de cada saber; es más, los supone como necesarios en *orden a la concretización* de lo que ella indica desde la Exterioridad; pero a su vez, los diferentes ámbitos del saber no pueden *fundamentar* desde su propia metodología una práctica científico-profesional de liberación; por ello un saber —cualquiera que sea— que, en cuanto tal, rehúya a la fundamentación, se priva a sí mismo de sentido y coherencia: será tan fluctuante, breve e incomunicable en su eventual intencionalidad liberadora como lo es un sentimiento subjetivo-individual. Y ello es la negación misma de la formación científica.[37]

El texto es expresivo y suficientemente claro en sí mismo. Conviene subrayar, entre otros, algunos síntomas sugestivos. El escribir filosofía con "F" mayúscula no es de despreciar. La "F"ilosofía aparece ya en su grafía privilegiada. Por otra parte, es suficientemente claro el movimiento de "concretización" en que se escribe la relación filosofía-ciencias. La filosofía ya sabe, en abstracto, lo que en concreto dirán las ciencias. La tautología es marcada, al modo como Casalla entiende la "reiteración" de Heidegger y como Scannone entiende las vías corta y larga de Ricoeur.

Por otra parte, se establece claramente que, de lo que se trata, es de una "filosofía de la historia", a la cual habría que re-

[37] Aníbal Fornari, "Política liberadora, educación y filosofía", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, p. 157.

conocer también como "teología" de la historia. Programáticamente se señala este problema en el siguiente texto:

> [...] sería tarea de elaborar una teoría de la *comprensión*, la *praxis* y la *alteridad* que nos pusieran en camino de fundamentar una filosofía de la historia, y recién estaríamos en condiciones teóricas de responder acerca de qué constituye la *dimensión fundante* del proceso histórico social o *proyecto de humanidad originaria* [...][38]

Resumiendo y concluyendo. La filosofía, tal como la entiende este subsector, es una actividad específica del filósofo, único capaz de abrirse a la interpelación del Otro, pero que no se abre a la interpelación de las ciencias sociales y humanas, sino que más bien les dicta sus límites y posibilidades epistémicas. La filosofía es filosofía primera en tanto "dialéctica", en el sentido que, según Dussel, Aristóteles asignaría a esta noción, y en tanto ética. La filosofía primera es sierva de una teología que responde a la suprema Alteridad incondicionada. La *contra-imagen* de esta filosofía es el pensamiento dominador nordatlántico y su sujeto dominador. El sujeto no es cuestionado y el filósofo-ético aparece en su propia vida real como la norma por la cual se puede llegar a la alteridad y a la justicia. La *auto-imagen* de esta filosofía no dista mucho de la filosofía perenne, más bien los lugares teóricos se identifican plenamente con los que ella asigna y reconoce para las disciplinas filosóficas y para las ciencias. La variante está en que, en lugar de ejercer la metafísica como primera, la función se la adjudican a la ética-política. Y esto, aunque parezca, no es ninguna alteración de la dimensión dominadora de la filosofía. A la filosofía de estos filósofos populistas le resta todavía liberarse de sí misma, antes de ser "liberación".

[38] Alberto Parisí, "Pueblo, cultura...", p. 227.

La *contra-imagen* de este sector está dada por la filosofía hegeliana, que funciona como antimodelo y como exponente paradigmático del logocentrismo occidental. En gran parte también integra la contra-imagen el discurso desarrollado por el sector populista. La auto-imagen es un poco más complicada de explicitar. Para el caso del subsector historicista la filosofía es un saber de integración. De integraciones sucesivas en el movimiento dialéctico de totalización y superación de las totalizaciones históricas. Para el subsector problematizador la cuestión es más complicada todavía. Pareciera que juegan varias imágenes diferenciadas. Pero es posible encontrar en el examen crítico del populismo e incluso del historicismo sus puntos comunes. Y esto quizá porque la imagen afimativa, alternativa, positiva es poco menos que un esbozo todavía. Sin embargo, es común a todo el sector crítico del populismo una actitud que privilegia la praxis sobre la teoría y que enfatiza en mayor o menor medida la relación de la filosofía con las ciencias, una relación cuestionadora, interpelante o complementaria de la filosofía misma.

Auto-imagen historicista: la filosofía como integración

La filosofía es entendida por este subsector como una filosofía de liberación, en contraposición a la filosofía entendida como teoría de la libertad.

> Sabemos muy bien [escribe Roig] que la filosofía más de una vez ha sido pensada como una "teoría de la libertad", a tal punto que se ha hecho coincidir la historia de la libertad con la historia de la filosofía. Mas, a partir del momento en que entra en crisis la "filosofía del sujeto" en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la repre-

> sentación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como "teoría de la libertad" y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la "filosofía como liberación".[39]

La libertad política no se reduce, de ninguna manera, a la libertad de pensamiento. La filosofía entendida como liberación comparte su *status* epistemológico con las ideologías de los oprimidos. También ella, como estas ideologías, afirma la prioridad ontológica del objeto sobre el sujeto, la naturaleza sospechosa de la conciencia atribuyéndole las funciones de integración y ruptura al concepto mismo, incorpora lo económico como categoría fundamental del pensar filosófico, parte de la conciencia de alteridad como movilizadora de la actitud liberadora, etc.[40] La filosofía es saber de integración, pensamiento integrador que permite ir incorporando sucesivos niveles de alteridad a la totalización en proceso. Ahora bien, este saber de integración debe romper necesariamente con el "modelo" de filosofar que se ha utilizado siempre como parámetro para medir la densidad e, incluso, la existencia o no de un filosofar americano. "Hay por detrás de esta problemática la vigencia de un modelo, no siempre consciente, de acuerdo con el cual se niega la existencia de filósofos y de filosofías y ese modelo es para la cultura latinoamericana el que ha ofrecido de modo permanente la cultura académica europea."[41]

Frente a este modelo lo que cabe, la auténtica alternativa según Roig, es "filosofar sin más". Roig retoma la propuesta de Leopoldo Zea y la reformula.

> En resumen: debemos filosofar, no para hacer "filosofía latinoamericana", sino simplemente para "filosofar", mas un filosofar autén-

[39] Arturo Roig, "Bases metodológicas...", p. 218.

[40] Para "*status* epistemológico común" *cf. ibidem,* pp. 231-232.

[41] Arturo Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana.* Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica, Quito, 1977, p. 13.

tico, es decir, que reúna dialécticamente lo universal con lo particular, lo concreto, que no es otra cosa que lo nuestro en cuanto objeto preeminente, por donde aquel filosofar vendrá a ser americano.[42]

No es difícil reconocer en esta posición del subsector historicista, la posición explícitamente rechazada por Guillot en el subsector anterior. Es la posición que Guillot caracteriza como "dialéctica" a la cual se enfrentaría la "analéctica" mediante una superación que no es *Aufhebung* sino salto analógico. La propuesta del subsector historicista es que la filosofía será latinoamericana por influjo del objeto mismo. Es el objeto el que proporciona el tinte latinoamericano. El contenido determina el carácter del pensar, teniendo presente que contenido y forma son inescindibles.

Entre los materiales que tenemos a disposición quizá el que mejor refleje la auto-imagen de la filosofía que sostiene este subsector es el estudio que Roig dedica a Nimio de Anquín.[43] La filosofía de la liberación no nace del vacío, no surge de la nada. Surge en primerísimo término de las ideologías de los movimientos de masas y del proletariado. Pero también hay en la herencia recibida del saber de cátedra, del saber elaborado en las universidades, valiosos antecedentes. Muy especialmente menciona Roig a aquellos que "constituyeron para nosotros el saber ontológico [...] aquellos fundadores del saber ontológico que dieron nacimiento a la filosofía contemporánea argentina, entre los que sin duda destacan Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín".[44] Vale decir, la filosofía de la liberación recogería los aportes de las ideologías de los oprimidos y también aquellos pasos dados por los ontólogos argentinos.

[42] Arturo Roig, "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano", *Revista de la Universidad Católica,* año III, núm. 9, junio de 1975, pp. 115-116.

[43] Arturo Roig, "El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín", *Nuevo Mundo,* Padua, t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, pp. 202-220.

[44] *Ibidem,* p. 203.

El problema de la alteridad en la ontología de Nimio de Anquín, tema del estudio de Roig, adquiere matices muy sugestivos. Nimio distingue claramente dos modos de alteridad.

> ¿Qué se concluye para la cuestión de la alteridad de este esbozo de historia de la filosofía grecomedieval? [se pregunta Roig]. En primer lugar que se da un modo de *alteridad* en el "dominio de la cognición", es decir, en el horizonte del Ser unívoco, en el que el ente es entendido como emergiendo de una realidad homogénea. Es pues alteridad *dentro de la realidad* del Ser unívoco. En segundo lugar, que hay otro modo de ver la *alteridad* característico del "dominio del pensamiento", vale decir del Ser análogo; la trascendencia del Ser y la no-emergencia del ente desde él, su creación desde la nada, mostraría una alteridad radical. Se trata pues de una alteridad *frente a la realidad* del Ser trascendente.[45]

Ahora bien, la "conciencia de alteridad" de que habla Nimio de Anquín no deriva, no se genera en estos dos modos de comprensión del ser, sino que en alguna medida los precede, aun cuando no se libre totalmente de su influjo. "La 'conciencia de alteridad' de la que nos habla Anquín no surge de aquellos modos de comprensión del Ser, sino que éstos la determinan tan sólo en su alcance y naturaleza."[46] La vía de resolución para el pensamiento latinoamericano es una reformulación significativa de la dialéctica hegeliana.

> La "inversión" de la filosofía de la Autoconciencia o del Espíritu Absoluto, la que se lleva a cabo en el horizonte mismo de comprensión del Ser dentro de la cual se mueve Hegel, sin "salto a otro género", es además ineludible en cuanto tarea, sin que ello signifique el rechazo de otras vías posibles de superación que pretendan alcanzar grados más profundos de alteridad y la razón de

[45] *Ibidem*, p. 208.
[46] *Ibidem*, p. 209.

> esta necesidad radica en que aquella "transgeneración" no es "esencial" al hombre, sino "accidental", no deriva de un modo de ser espontáneo natural, sino precisamente por lo que es "accidental", de un "acto de voluntad" [...] problema éste no suficientemente debatido a nuestro juicio dentro de algunos de los exponentes de la actual filosofía de la liberación.[47]

Se trataría, para Nimio de Anquín, de hallar un modo de alteridad que no escapara al marco de la conciencia natural, que no exigiera un acto de fe y, por tanto, el tránsito a una conciencia "sobrenatural". Se trata de no "saltar de género", sin perjuicio de que ese salto pueda, acto de voluntad mediante, colaborar en la radicalización de la conciencia de alteridad. Sin embargo, el requerir del mismo como condición del filosofar limitaría seriamente las posibilidades de la filosofía, si no es que la vaciaría totalmente. Las referencias al pensar del sector populista, sobre todo al subsector "analéctico" son evidentes.

Toda esta problemática rápidamente esbozada, tiene consecuencias decisivas para el filosofar americano. Según Roig el subsuelo del cual parte el filosofar americano y el pensar europeo moderno no es el mismo. Para los europeos se trata de un pensar crepuscular que regresa al individuo real-concreto, temática expresa del existencialismo. Para los americanos la cuestión es distinta.

> En nuestro caso no se trata de un "regreso" a lo real-concreto tal como acaece dentro del "saber crepuscular" europeo, sino de un despertar "auroral" en el que originalmente nos encontramos volcados ya hacia el "Ser objetivo-existencial" [...] De acuerdo con la tesis de Nimio de Anquín podríamos decir que hay en el pensar típicamente americano una concordancia y a la vez una discrepancia respecto del pensar moderno europeo y en particular hegeliano; el acuerdo radica en el mismo nivel de compren-

[47] *Ibidem*, pp. 214-215.

sión del Ser; el desacuerdo, en la afirmación *espontánea* de la prioridad del objeto respecto del sujeto.[48]

En realidad el pensar latinoamericano no expresa la "inversión" de Hegel, aunque en su "elementalidad" lo parezca. Más bien se asemeja al pensar auroral de los griegos. Sin embargo, la "inversión" hay que asumirla, dice Roig, porque alrededor de ella "se juega nada menos que todo el destino de la filosofía contemporánea". La filosofía es filosofía "matinal" que se abre "antes de toda circularidad dialéctica" y por ello su símbolo no es el búho, sino la "calandria".

Resumiendo y concluyendo. El subsector historicista, si bien discute posiciones del populismo, tiene como *contra-imagen* la filosofía hegeliana y su *auto-imagen* se organiza como asunción de la "inversión" de Hegel, priorizando ontológicamente el objeto sobre el sujeto. Se concibe a sí misma como filosofía de integración, porque las totalidades dialécticas deben irse rompiendo para dar cabida a los sectores marginados (sean éstos ideológica o políticamente marginados). Es una filosofía matinal que se encuentra en situación semejante a la aurora del pensamiento griego.

Es una filosofía que asume, entre otras tareas, la denuncia de la "normalización" filosófica y de las formas académicas del saber que, escudadas en el "modelo" del filosofar europeo y en sus tecnicismos, reniegan de la realidad latinoamericana o la mistifican. Es una filosofía que tiene su "motor" en la conciencia de alteridad, conciencia moral que lleva a abrirse a la realidad y a las situaciones de opresión.

Auto-imagen problemática: la filosofía de la ruptura

La *contra-imagen* de este subsector ha sido el pensamiento reaccionario e idealista, y muy especialmente todo aquello que

[48] *Ibidem*, p. 218.

de uno u otro modo signifique afirmación del logocentrismo. Un acento especial se puso en la crítica a las formulaciones del sector populista. La *auto-imagen* no se llegó a dibujar claramente. Sin embargo, la preocupación por las apresuradas "superaciones" y "novedades" del sector populista llevó al "grupo salteño" a preguutarse por la "problemática" propia de la filosofía latinoamericana. Se tomó la noción de "problemática" en el sentido del grupo de Althusser. Saúl Karz ha aclarado bien en qué medida esta problemática hace posibles los mismos problemas. Pero la problemática no admite un tratamiento inmediato, sino que es posible leerla como en negativo en la medida en que constituye la condición misma de posibilidad del surgimiento de determinados problemas. Este subsector no veía en los problemas planteados por el sector populista ninguna nueva problemática, y en ese sentido era dable todavía plantearse la necesidad de laborar para el surgimiento de la misma, con plena conciencia de la ruptura epistemológica que debería producirse en el tránsito de una problemática ideológica como la populista a una problemática de liberación. Esta ruptura epistemológica se la veía condicionada, epistemológicamente condicionada, por una necesaria "ruptura" política de la situación de dependencia y dominación de nuestra América. Por ello cabe hablar aquí de una filosofía de la "ruptura". Una característica común a todo el subsector es la puesta en cuestión de las prerrogativas que generalmente se le han reconocido a la filosofía. La filosofía aparece seriamente cuestionada en sus pretensiones de autonomía, omnisciencia y poder fundamentador.

Hugo Assmann ha planteado con toda claridad esta cuestión, completamente desatendida por los populistas.

> La filosofía se confronta, además, en este terreno, con limitaciones específicas: ella no posee, en sus instrumentales de reflexión tradicionales, aquellos que necesita para definir su propia misión en el contexto de la lucha liberadora. Tampoco conseguirá deter-

> minar, únicamente con sus propios resortes, las prioridades temáticas capaces de llenar con contenido significativo sus propósitos de volcarse hacia lo "latinoamericano".[49]

Ahora bien, esta apertura a las ciencias sociales implica, de suyo, una participación y un compromiso de la filosofía con la lucha política, una militancia de la filosofía en la arena del conflicto.

> Una filosofía que se pretende latinoamericana no lo será por simple efecto de buenos propósitos. O lo será por una participación decidida y efectiva en el proceso revolucionario de liberación, o no lo será absolutamente en lo que a hechos prácticos se refiere, aunque ensaye las más variadas migraciones a través de los coqueteos puramente semánticos que el asunto puede fácilmente propiciar.[50]

No se trata, por lo tanto, de un juego de palabras, sino de una responsabilidad tremenda que se debe asumir en esta hora latinoamericana. Una responsabilidad que excede, con mucho, las fuerzas individuales. Por eso mismo no pueden eludirse las preguntas decisivas.

> La pregunta, trivial en apariencia, es siempre la misma: ¿de qué lado estás? Si la respuesta a esta pregunta sigue escamoteada u ocultada, en fantásticas digresiones evasionistas, el coqueteo verbal con lo "latinoamericano" no será otra cosa que una matriz generadora de presuntas "terceras posiciones".[51]

La posición de Assmann no puede ser más clara. O la filosofía es autocrítica o es un nuevo dogmatismo mistificador de la realidad. "El reencuentro de la filosofía con la praxis supone, por tanto, como condición previa, el reencuentro con su propia

[49] Hugo Assmann, "Presupuestos políticos...", p. 27.
[50] *Ibidem,* p. 28.
[51] *Ibidem,* p. 29.

praxis, o sea, el desocultamiento de su función ideológica. Dicho desocultamiento redunda en la revelación de las tareas políticas cumplidas, en lo ideológico, por la filosofía occidental."[52]

El problema es tremendo, porque en él se juega la misma posibilidad de una filosofía latinoamericana liberada y liberadora.

> La filosofía latinoamericana no puede nacer como apologética de la filosofía, como defensa incondicional o elogio celebrativo del pensar filosófico, sino precisamente, en buena medida, como su destrucción a través de su reducción a "su" praxis inconfesada, porque solamente así resulta posible jugarla en una praxis distinta, e incluso opuesta.[53]

Manuel Ignacio Santos ha planeado con rigor una posición similar.

> Cabría preguntarse si no habría llegado para el continente latinoamericano la hora filosófica de establecer el espacio adecuado para el correcto planteo y solución del viejo problema de la superación de la Filosofía. ¿No pudiera ser éste el aporte singular, intransferible, de Latinoamérica a la historia de la filosofía universal? ¿Por qué no apostar a cómo tendría que llamarse eso que nacería de las cenizas de la secular filosofía, cómo podría epigramarse la página que seguiría inmediatamente a aquella muerte, escrita exclusivamente por Latinoamérica?
>
> Todo esto no tendría por qué ser un vano trabajo de fantástica ficción. Pero es el caso de que se corre el riesgo de que se convierta en el campo abonado para el estéril juego de nuevos espe-

[52] *Ibidem,* p. 31. "El conocimiento real de una ideología tiene que ser un conocimiento político de ella. No se conoce una ideología por la simple atención a sus enunciados teóricos. El conocimiento de una ideología sólo resulta efectivo a través del análisis de sus efectos prácticos, vale decir, de las acciones que engendra efectivamente a nivel político" *(ibidem,* p. 35).

[53] *Ibidem,* p. 33.

> jismos de la conciencia de nuestros filósofos. No aseguraríamos que todos han acertado a hurtarse ese juego, entre nosotros. El que más y el que menos, todos tenemos hoy el presentimiento o la ilusión de que es ahora y aquí donde de veras está surgiendo un nuevo Continente, no precisamente geográfico, sino histórico, social y humano. ¿Será ahora quizás y no en la Europa que constituía el horizonte más inmediato y forzoso del pensamiento de Marx, cuando está a punto de romper el Continente-Historia? La virtud de esta hipótesis nos obligaría a plantear como una rigurosa cuestión filosófica y no simple juego de ficción cómo tendría que ser la filosofía surgida en esa mutante histórica.[54]

Este planteamiento pasa por la crítica a las "apresuradas" propuestas que pretenden obviar el paso por las ciencias sociales y humanas como momento necesario e imprescindible para no mistificar. Manuel Santos es consciente de la poca originalidad que tiene esta propuesta.

> Al plantear así las cosas puede muy bien suceder que no tengamos otro mérito, si alguno, que el de levantar una voz de alerta o el de invitar a un esfuerzo crítico. Esfuerzo que quisiéramos que fuera en el campo de la filosofía no menor que aquel que en el de la religión proponía MARX [...] Llevar la crítica, en el seno de la filosofía, hasta la raíz de sus condiciones de posibilidad como discurso. Esto es lo que consideramos de la mayor urgencia, si no queremos construir filosofías de la liberación como otras tantas "religiones para el pueblo", cuyo mejor fruto habrá sido, al final, el de hermosear con mil y mil nuevas ilusiones de liberación las seculares cadenas de la dominación.[55]

Queda bien claro que lo que está en el banquillo de los acusados es la misma filosofía. Es la primera crítica que tiene que

[54] Manuel Ignacio Santos, "La filosofía en la actual coyuntura histórica...", p. 14.
[55] *Ibidem,* pp. 17-18.

realizar todo intento de poner el filosofar al servicio del proceso de liberación.

> Ya se está comprendiendo que, con ello, cortamos de raíz la pretensión de hacer de la filosofía el supremo tribunal de todos los discursos de las ciencias, algo así como el dominio de un discurso que ya se ha instalado en el más-allá de cualquier discurso humano y tiene en el tiempo y en la historia la sublime misión de re-encaminar aquel discurso humano hacia la vía de la que se había desviado y "decaído" desde el primer "logos" racional y terreno constituido en el comienzo del tiempo. ¿No es ahí donde hay que intentar matar el eterno Logos platónico, o su reedición aristotélica en la forma de la filosofía como "discurso primero" (¿proto-filosofía?)? ¿No siguen vigentes en muchas de nuestras "filosofías de la liberación" esas pretensiones de una "filosofía primera", es decir, de una *filosofía que es primera* respecto de todo otro discurso, aun cuando a esa filosofía se le llame "política" o "ética" o incluso "ético-política"?[56]

Las alusiones al sector populista son explícitas en este texto, que no requiere más comentarios. Pareciera que el artículo de Santos se inscribe en una temática antihumanista. Sin embargo, ésa sería una observación apresurada. Más bien complementa y continúa el proyecto central de la reflexión de Santos que se halla esbozado en otro lugar.[57] Allí Santos es bien explícito al respecto. "Se trata de pensar al hombre o, mejor aún, pensar el espacio en que pueda constituirse el *hombre nuevo*. Ésta es la voluntad que arriesgamos aquí en contra de la *apuesta antihumanista* que sostienen algunas filosofías de nuestro tiempo."[58] Lo cual no quiere decir desconocimiento de estas propuestas

[56] *Ibidem,* p. 37.

[57] Manuel Ignacio Santos, "Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre", *Stromata,* San Miguel, año XXIX, julio-septiembre de 1973, núm. 3, pp. 215-239.

[58] *Ibidem,* p. 217.

anti-humanistas, sino su radicalización. Santos toma posición en el problema filosofía-ciencias citando a Lanteri-Laura:

> El filósofo toma las ciencias que se le ofrecen y las interroga, menos sobre lo que proponen que sobre el derecho que tienen a afirmarlo como la verdad, y allí se encuentra la única y singular originalidad de su vocación; no se estima, pues, por encima de esas ciencias, no pretende tampoco reformarlas, y no quiere rehacerlas mejor que sus especialistas, pero se niega a considerar el prestigio del trabajo como prueba de certeza y exige de los hombres de saber que le muestren indubitablemente lo que funda sus conocimientos.[59]

El proyecto de Santos trata, por tanto, de una nueva antropología, no de una antropología filosófica, sino de pensar al hombre tratando de responder a la "única pregunta auténticamente filosófica". Pregunta que pone en juego, "más allá del estructuralismo", todas las posibilidades del hombre. "Y ¿qué será de este hombre, así surgido entre las mallas de unas estructuras?"[60] La solución que Santos encuentra es el trabajo interdisciplinario como vía para la búsqueda de una respuesta. Sin embargo, creo que coincidiría conmigo en el sentido de que ésta puede ser una salida de hecho, quizá la única viable para la historiografía y la elaboración filosófica actual, pero no una solución de derecho al tremendo problema epistemológico de la relación filosofía-ciencia-política que esta cuestión implica.[61]

Yo mismo he plantado esta cuestión de la filosofía pretendidamente "primera" en varios lugares. Entre ellos puede verse el artículo sobre la filosofía política que se incluye en el Apén-

[59] Lanteri-Luara, cit. por Santos, "Búsqueda de un nuevo espacio...", p. 225. Santos ha modificado posteriormente su posición llevando la epistemología al interior de cada ciencia.

[60] *Ibidem*. p. 236.

[61] *Cf.* Horacio V. Cerutti Guldberg, "Aproximación a la historiografía...", ya citado.

dice. Tratando de resumir al máximo la posición al respecto escribí en otro lugar:

> [...] la posibilidad de un pensamiento latinoamericano recién se abre cuando no solamente se niega al alcance de la noción de filosofía en tanto es excluyentemente considerada por la filosofía occidental como "filosofía", sino que también se niega la organización interna de las disciplinas filosóficas en un cuadro jerarquizado donde el fundamento está dado por una filosofía primera y el resto es lo fundamentado. Adviértase que no se soluciona el problema con una simple vuelta al panqueque colocando primero la ética o la filosofía política y luego todo lo demás, llámese este demás ontología o como sea.[62]

Muy significativamente, Gustavo Ortiz ha delineado cuál es la relación real que mantuvo la filosofía populista de la liberación con las ciencias sociales y, más específicamente, con la "teoría" de la dependencia.

> El estruendo de la teoría de la dependencia fue tan grande que alcanzó también a despertar de su sueño dogmático a vastos sectores dedicados a la filosofía. Los filósofos comenzaron a hablar de dependencia cultural, alienación, ideología, etc., y se propusieron crear una filosofía en, de, y para Latinoamérica. La denominaron Filosofía de la Liberación. Los filósofos de la liberación comenzaron a tartamudear el lenguaje, por otra parte bastante esotérico, de las ciencias sociales. Fue un gesto meritorio, porque por primera vez y en forma sistemática, los filósofos comenzaron a pensar temáticamente la realidad latinoamericana. Pero era al mismo tiempo una "peligrosa aventura del espíritu". En efecto; el rechazo de las filosofías "Nort-atlánticas" (todas las filosofías europeas y sus "epígonos norteamericanos" posteriores al Renacimiento y "cuasi

[62] Horacio V. Cerutti Guldberg, "Posibilidad de una filosofía latinoamericana", *El Mercurio,* Cuenca, miércoles 25 de mayo de 1977, p. 4.

> justificaciones metafísicas del imperialismo") resultó ser imaginario. Los filósofos de la liberación hablaban del "ser latinoamericano", del "logos encubierto" y de la "analéctica" (en lugar de la dialéctica), al mejor estilo de sus colegas europeos. No se percataban de que el "ser latinoamericano", objeto de sus reflexiones, era no un "topos" ontológico sino un producto histórico y social, capturable por el conocimiento racional y científico. Ni pensaron que una filosofía de liberación tuviera que comenzar con una liberación de *esa* filosofía. La teoría de la dependencia y sus densas y espesas categorías en poco contribuyó a disciplinar y encauzar los arrebatos de nuestros filósofos.[63]

Resumiendo y concluyendo. Si bien el subsector del populismo que propicia el método "analéctico" trató de hacer del otro subsector, el del dogmatismo de la "ambigüedad" concreta, el "chivo expiatorio", el discurso populista es común a ambos aunque con los matices ya suficientemente señalados. La crítica del subsector problematizador permite poner de manifiesto estos puntos comunes a todo el sector. Como se ha visto, el subsector problematizador sostuvo una permanente actitud crítica respecto del discurso populista y él mismo se constituyó, en alguna medida, en su *contra-imagen,* en la imagen de lo que no quería ser porque era reeditar, de uno u otro modo, el logocentrismo idealista y reaccionario de la metafísica occidental. La *auto-imagen* de la filosofía que sostiene este subsector, es la de una filosofía que debe producir una ruptura epistemológica para dar a luz el nuevo campo de problematicidad en que se haga efectivamente posible un discurso liberador, pero con la plena conciencia de que este paso supone, incluso epistemológicamente, una ruptura política que acabe con la dominación. La filosofía es puesta en situación de rendir cuentas, de justificar su propia praxis.

[63] Gustavo Ortiz, "Filosofía y ciencias sociales en América Latina; demarcación, crecimiento y racionalidad en el conocimiento científico", *Pucara,* Cuenca, núm. 3, diciembre de 1977 (en prensa).

La filosofía para ser liberadora debe liberarse de sus pretensiones de saber primero, fundamental, omnisciente, autónomo, etc. La filosofía es, en definitiva, un momento más (cuya especificidad resta dilucidar) al interior de la ciencia social.

A modo de conclusiones programáticas hacia un nuevo concepto de filosofía latinoamericana

Finalmente se ha llegado al término de este largo y muchas veces fatigante excurso. Las conclusiones se han ido desgranando parcialmente a lo largo de cada una de las páginas del análisis. No es posible resumir aquí en cuatro líneas todo lo que se ha visto, criticado, vislumbrado, movilizado. Tampoco es posible sintetizar las virtualidades abiertas a la investigación y al trabajo constructivo ulterior. Las conclusiones del análisis y todo lo que ellas suponen serán tema de otro libro que tengo en preparación. Aquí solamente se ha podido avanzar un inmenso cuadro de las distintas posiciones que se han sustentado al interior de la filosofía de la liberación. Al mismo tiempo se han tratado de visualizar críticamente las tesis y argumentos del discurso populista para tratar de evitarlo, ya que es siempre una posibilidad seductora para los pensadores latinoamericanos por múltiples motivos. Entre otros por la inexistencia de un pensamiento marxista sólidamente anclado en nuestra realidad y en la búsqueda de su transformación, a pesar de los decisivos pasos que en este sentido se van dando en los últimos años.

Hay, con todo, una consecuencia obvia que quizá el lector ya haya sacado de la lectura del trabajo precedente. Si la filosofía de la liberación se identifica con el sector populista, estamos claramente *después* de la filosofía de la liberación y la repudiamos como una nueva mistificación reaccionaria e idealista. En todo caso, las posibilidades de un pensar latinoamericano liberado y liberador se abren *después,* desde *fuera* de *esa* filosofía de la liberación, en el ámbito teórico que se presenta hen-

chido de virtualidades luego de la denuncia de esta nueva modalidad de discurso opresor y acrítico. Si, por el contrario, se admite la multiplicidad de tendencias al interior de la filosofía de la liberación, debe decirse que el futuro de este discurso se jugará en la complementación crítica de las dos variantes que he distinguido al interior del sector crítico. Sólo por una problematización crítica del historicismo se podrá avanzar. En este sentido también se estaría *después* de la filosofía populista de la liberación que, con el fracaso de las experiencias populistas, siempre reeditables sin duda, ha quedado sin sustento.[64]

Apuntando a esta necesaria liberación de la filosofía conviene meditar las palabras con que Joaquín Hernández termina un artículo dedicado a evaluar muy especialmente la versión populista de la filosofía de la liberación y, en parte, la versión historicista:[65]

> Mientras tanto, la filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía —dado su intrínseco dinamismo— intente encarnarse más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas. Lamentablemente, dadas sus premisas, no le queda más remedio que encarnarse o morir. La filosofía de la liberación culminará en la liberación de la filosofía. Y no habrá ciertamente más perspectivas posibles.
>
> Probablemente, después de algunos años, y con cierta perspectiva, se diga que esta muerte fue necesaria como parte del sacrificio de todo un continente para ser en plenitud. Probablemente. En todo caso, hay que tener muy en cuenta que la filosofía de la

[64] *Cf.* mi ponencia al IX Congreso Interamericano de Filosofía, ya citado.
[65] Joaquín Hernández Alvarado, "¿Filosofía de la liberación de la Filosofía?", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 1976, III, p. 399.

liberación no es la filosofía latinoamericana. Otra, distinta, se está quizá ya gestando.

Al final de este largo desarrollo resta decir que no pretendo, ni muchísimo menos, haber *explicado* el fenómeno de la filosofía de la liberación. Simplemente se ha descrito un tipo de lectura crítica que permite desbrozar una parte del camino visualizando ciertos temas que no quieren ni deben ser reiterados. La explicación todavía debe venir y puede ser tema de otro estudio. Quiero decir, la necesidad de detener este discurso no implica cerrar la discusión. La cuestión está abierta a ulteriores desarrollos. ¡Ojalá se realicen!

APÉNDICES

Estos apéndices han sido modificados en cada edición; en ellos se reproducen materiales que permanecieron inéditos por diversos motivos. Su lectura permite comprender mejor algunas afirmaciones realizadas acerca de ciertos aspectos de la evolución histórica de la parcela de filosofía latinoamericana, que es objeto de este estudio. Se incluyen los siguientes materiales por orden cronológico de elaboración:

- "Manifiesto salteño" de abril de 1974.
- Documento de trabajo preparado en colaboración para el Encuentro de Salta, 1974.
- Urgencia de un filosofar vigente para la liberación.

A. "Manifiesto salteño"*

MANIFIESTO PARA UNA "FILOSÓFICA" LATINOAMERICANA

1. La tarea que nos proponemos implica la *redefinición* del concepto mismo de "filosofía" y el esfuerzo de *fundar* un nuevo filosofar. Pero, convencidos de que no es lo mismo definir o declarar fundado y fundar en acto, entendemos esa definición y fundación a partir de los elementos mínimos que se explicitan a continuación.
2. Queremos superar el *falso problema* de la "existencia" de una filosofía "en", "de", "para", etc., Latinoamérica. Postulamos, en cambio, una *filosófica* entendiéndola como una práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social. No nos interesa, por tanto, el rol o la "imagen" del filósofo, sino la "función filosófica" exigida y exigible a todos y cada uno de los que integran ese todo social.
3. Esta *filosófica* incluye la mediación de *la política* como una de las prácticas que la condicionan y que deberá ser esclarecida en su tensión dialéctica con las restantes prácticas sociales.

* Documento inédito que se ha conocido como el "Manifiesto salteño" de abril de 1974. La primera parte del texto es propiamente el manifiesto, que incluye una toma de posición del subsector problematizador al sustentar una filosofía de la ruptura y denunciar como universal ideológico a la filosofía populista. Este manifiesto fue censurado y no se permitió su publicación en el número 1 de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En ese momento el Consejo de Redacción estaba integrado por Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannone. La segunda parte del documento hace referencia al "Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta", que fuera redactado por Manuel Ignacio Santos y publicado en el mencionado número de la revista.

4. Otra de las prácticas que deberá asumir nuestra filosófica es la *ideológica*. Para nosotros el *momento crítico de la ideología,* en tanto falsa conciencia o conciencia enmascaradora y encubridora de lo real, marca el punto exacto de constitución de la auténtica filosófica en su función de servicio, para que toda la praxis social sea una *praxis liberadora*. Para ello, la filosófica debe asumir todos los aportes que puedan ser considerados válidos para quebrar la pretendida "pureza" de la conciencia.
5. La *liberación,* a la que quiere servir nuestra filosófica, no es exclusiva o principalmente una liberación ideal y por la conciencia, sino un *proceso real* y *objetivo,* que en la concreta estructuración que va adquiriendo en la Historia, es el *verdadero "sub-jectum"* de la filosófica que postulamos.
6. Esta práctica filosófica de liberación es, no adjetivadamente, sino substantivamente *latinoamericana*. Nos urge Latinoamérica, la constitución de su ser y de su historia, su proceso concreto de liberación y, por encima de una pretendida "universalidad" de la filosofía latinoamericana, la concreta búsqueda de la universalidad de Latinoamérica en la *afirmación de su diferencia* y *su alteridad* negada y oprimida.
7. En esta búsqueda, nuestra filosófica reclama *toda tradición humana* como disponible y críticamente instrumental en orden a la afirmación de lo originario y propio.
8. Finalmente, consideramos que la vía que intentamos representa la búsqueda de un nuevo ámbito antropológico y puede marcar una nueva orientación hacia la siempre anhelada unidad *teoría-praxis*.

El plan de estudios filosóficos en la perspectiva de la constitución de una filosófica latinoamericana

Líneas generales del plan de estudios

Fundamentación y orientación general

El nuevo plan de estudios filosóficos implica una opción política por la liberación integral del pueblo argentino y latinoamericano, y se asienta en la firme convicción de que solamente se dará una cultura liberada y liberadora en unas estructuras socioeconómicas liberadas, pero que, a su vez, la liberación económica deberá consumarse en la liberación cultural. La tarea de construcción y elaboración de los conceptos fundamentales de este proceso de liberación integral, sobre todo en sus dimensiones antropológica y latinoamericana, sólo podrá realizarse dentro de un proyecto histórico y sobre el suelo de la praxis socio-histórica concreta. Solamente así, el pensamiento filosófico, a cubierto de una estéril profesionalización y elitismo, puede convertirse en un instrumento insustituible de la praxis liberadora del pueblo.

Organización y desarrollo de los estudios

Según este plan, la construcción del pensamiento filosófico está dispuesta en cinco grandes niveles. Cada uno de éstos se desarrolla horizontalmente como una *gran unidad temática* basada en un amplio, pero bien delimitado, *campo de problematicidad* y es cortado verticalmente por el aporte de la *consideración histórica* de la temática respectiva.

Opción política

Se entiende la "opción", no como el producto de una voluntad individual y "libre", sino como la asunción consciente del compromiso grupal e institucional con una *política* de liberación, que opera transformadora y revolucionariamente sobre unas concretas estructuras socioeconómicas y culturales dependientes. Esta decisión política está fundada en la convicción de que el proceso histórico de liberación tiene su propia imaginación creadora que elabora, desde dentro del proceso mismo, los marcos teórico-prácticos necesarios para la ruptura de la situación de dependencia.

Situación histórica

La filosofía está esencialmente referida a la *situación histórica,* por la que no se entiende el *hic et nuc* determinado geográfica y cronológicamente, sino aquello que es subnotado por el "aquí y ahora" y puede estar enmascarado en la conciencia acrítica. De otro modo: el universo de lo histórico y lo humano comienza con el *umbral del sentido y la significación.* Cada hecho histórico contiene, en su facticidad y en su concreción material, un *plus* de significación, que constituye a la acción del hombre precisamente en *acción histórica.* La reflexión filosófica, tal como la entendemos, no quiere expresar la época, el entorno o las "condiciones sociales" que muy frecuentemente suelen llamarse "situaciones históricas", sino que en lo que hace y expresa cada época, clase o grupo social, quiere descubrir su *intencionalidad* y su sentido. Éstos, a un tiempo disimulados y expresados, son propiamente la *situación,* aquello que la filosofía revela, como en negativo, al plantearse determinadas cuestiones y darse determinadas respuestas.

Campo de problematicidad

La "problematicidad" es en el *plano epistemológico* lo que es en lo histórico la "situación" en cuanto a la constitución de una filosófica. Las cuestiones y problemas que cada época y condición socio-histórica plantea, las que explícitamente plantea y aquellas que niega al quererlas plantear, han de ser referidas a una *coordenada y a un campo* que nos den la clave de inteligibilidad de por qué unas cuestiones han sido formuladas y resueltas y otras negadas o invertidas, así como la manera en que podrían ser planteadas otras cuestiones distintas. Ese campo o marco de referencia lo llamamos *campo de problematicidad.* Cuando el plan de estudios expresa qué ciclo de reflexión filosófica deberá abrirse con un *momento "problemático",* para pasar después al momento histórico y volver de nuevo a lo problemático, no postula tan sólo un cambio de "problemas" entre el primer y el tercer momentos, sino un *cambio de problemática* en el sentido de una alteración radical del sistema mismo de inteligibilidad que constituye la condición de posibilidad epistemológica de unos determinados problemas. Sólo ese cambio de problemática permitirá el surgimiento de nuevas cuestiones que liberarán, a su vez, un nuevo sentido para la acción histórica humana.

Historia de la filosofía y campo problemático

Lo anterior implica que la *dimensión histórica* de la filosofía ha de estar en la consideración de la historia de la filosofía y de la comprensión en general: el polo del *sistema,* según el cual el conjunto de las filosofías no formarían, en el límite, sino una sola filosofía, de la que las filosofías históricas serían tan sólo momentos; el polo *subjetivo,* según el cual cada filosofía ha de ser comprendida como filosofía singular y las respuestas de cada filósofo o de cada filosofía han de ser referidas a cada cuestión. Para nosotros, la tarea de la historia de la filosofía, característica

del llamado quinto nivel del plan, consiste en, "partiendo de los problemas planteados por nuestra condición histórica, tratar de captar la situación que quiere expresarse en esa condición, y acudir a la historia de la filosofía para captar igualmente la situación expresada en otras condiciones y mediante otras cuestiones, para acabar respondiendo a nuestro tiempo con nuevas cuestiones que expresen mejor nuestra propia situación y la sitúen dentro de la conciencia universal..." ("Anteproyecto...").

Proceso hermenéutico y articulación de niveles

Se comprende entonces que, tanto el desarrollo como la sucesión de los distintos niveles, están marcados según los momentos, las leyes y los parámetros del *proceso hermenéutico:* el parámetro existencial-histórico, el socio-político, el ontológico y la *tradición* histórico-filosófica como "aquello *en lo que"* se interpreta y se cuestiona.

Es preciso subrayar que la articulación entre un nivel y los superiores que ha de signar el avance de la reflexión y la constitución de la filosófica, no está pensada como una articulación entre "materias" con su consiguiente régimen de "correlatividades", sino como articulación entre niveles considerados cada uno como una gran unidad dialéctica. Habría que añadir que esa articulación es, fundamentalmente, *lingüística o semiótica* en tanto cada uno de los niveles va expresando (= articulando) y constituyendo, en sucesivos planos, el *sentido global* de la acción socio-histórica humana. Por eso conviene insistir en que el recorrido de todos los niveles no ha de medirse en años de estudio, sino en términos de *momentos de un proceso de creación de sentido.*

Una pedagogía que nace del intercambio entre profesor/alumno, a partir de los problemas y sus consiguientes problemáticas en el alumno. En este sentido, se asume el compromiso de una *educación abierta* como "aquella que de su propia historia, creando sus propios cauces y sistemas sin someterlos antes o después al sistema previamente establecido por patrones de un seudodesarrollo" ("Anteproyecto..."). Por ello, se forman grupos de trabajo tipo seminario en busca de la autogestión pedagógica en el intento de abolir la escolarización o el escolarismo que se presenta como el freno y el dique a cualquier experiencia nueva en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Esta pedagogía tiende a la *desprofesionalización* abriendo la filosofía como un servicio interuniversitario volcado a la sociedad que la sustenta y la reclama. "Se replantea así la vieja cuestión de la 'inutilidad' de la filosofía. La filosofía es inútil porque no es económicamente productiva o crematística. Su nivel de productividad es el cultural: se entiende, por ello, que aquel que ha seguido un ciclo de reflexión y estudios filosóficos puede conseguir que su propia inserción en el sistema de producción sea más consciente y sirva a una praxis social totalizadora que se corona en la cultura y realiza al mismo hombre como sujeto histórico y cultural" ("Anteproyecto...").

B. Documento de trabajo elaborado en colaboración con Arturo Roig y León Maturana, presentado en el Encuentro de Filosofía de Salta (1974)

Hay tres aspectos, distinguibles analíticamente, en los cuales se juega la posibilidad misma de nuestra reflexión. Ellos son: nuestra situación, como el desde dónde o contra qué de la reflexión; el punto de partida del filosofar, como el ahora de la reflexión; y la redefinición, en el seno del concepto mismo de "filosofía", como la tarea a que constantemente se ve llevado el filosofar. Tomemos posición frente a ellos.

I. Situación

Se trata en este primer punto de avanzar el análisis en dos vertientes muy conexas: el nivel teorético y el nivel de la praxis socio-histórica. Muy conexas, porque lo teorético es determinado por lo socio-histórico y la praxis se manifiesta como conciencia racional y crítica en la teoría. En el punto II se verá la imposibilidad de escindir realmente estos dos niveles de análisis.

Nos ubicamos, teoréticamente, en la paradoja de intentar filosofar luego de la muerte de la filosofía enunciada en la undécima *Tesis sobre Feuerbach.* Paradoja acentuada cuando afirmamos, junto con esa enunciación, la real muerte de la filosofía y de su sujeto: el filósofo. Es que nunca se dijo, ni se pensó, que la enunciación programática de esa *Tesis:* "cambiar el mundo", significase que la "filosofía" debiera ser el sujeto agente de ese cambio y, menos, los filósofos. La muerte de la filosofía indica,

más bien, que la filosofía muere *como actividad y efecto autónomo dentro del todo social.* Que el papel de filósofo como profesión liberal que otorga *status,* ha caducado. En todo caso, la reflexión crítica se reclama para todos los integrantes del todo social y su expresión idealista, con pretensiones de autonomía y omnipotencia, es denunciada como ideología encubridora de lo real y justificatoria del *statu quo.* Es que la teorización es secundaria dentro de la praxis global que realiza. Acción realizadora y diferenciadora. La teorización, el verbo, es un momento integrante de esa praxis. Es una práctica más. Quizá la práctica de la criticidad permanente o, al menos, de la búsqueda de esa criticidad. Afirmamos la muerte de la filosofía y, al mismo tiempo, afirmamos la necesidad ineludible de filosofar. He aquí la paradoja. Pero las dos veces no se dice filosofía de la misma manera. En el punto III recogeremos los caracteres de la alternativa que presentamos.

Nuestro filosofar no puede escapar a la provisoriedad del tiempo presente y por eso nuestro análisis debe detenerse y abrirse, o mejor, *insertar* explícitamente el discurso político en el filosófico. Hoy ese análisis lo perfilamos como sigue, sin temor a enturbiar pretendidas "universalidades" con nuestra facticidad cotidiana.

A nivel histórico-político nos encontramos ante un nuevo momento del discurso peronista. La que podríamos llamar etapa camporista se caracterizó, entre otros rasgos, por presentar una "ambigüedad" con posibilidades de superarse a sí misma y mostrarse en toda su desnudez como contradicción. Del binomio "reconstrucción-liberación" se acentuaba "liberación" permitiendo formas no desarrollistas de acción. Pero, en el nuevo discurso peronista, se advierte claramente la instalación en la "ambigüedad" como *locus* de la realización y la eficacia política. La política del pacto recuerda el contrato social y los mecanismos de olvido/represión funcionan aceitados, encubriendo realidades de marginación y dominación.

La "ambigüedad" se instala con toda fuerza en el *slogan*

mismo: "Liberación y reconstrucción". *Slogan* que es una contradicción en los términos. Mientras que "reconstrucción" habla de un estado o situación pasada a la que hay que devolverle vigencia, "liberación" apunta a un nuevo orden futuro e inédito que hay que construir. ¿Qué función cumple la "y" en esa frase? Simplemente afirmar la "ambigüedad". ¿Y cuál es la actitud de ciertos filósofos que se titulan "de la liberación" frente a este discurso? En vez de denunciarlo como ideológico, con la excusa de proponer nuevas categorías, elevan la ambigüedad al nivel de una categoría explicativa del hecho histórico y de la realidad histórica y la instalan en el seno de otra categoría "reelaborada", la de "pueblo". De este modo, la "ambigüedad" opera en ambos niveles, el histórico y el filosófico, como universal ideológico que enmascara la real "contradicción".

A nivel teorético, sabemos ya que toda la metafísica occidental, con su platonismo ínsito manifestado en dualismos insalvables, en su agotamiento, se presenta como obstáculo ante nuestra necesidad de una conceptuación capaz de dar cuenta del devenir histórico que nos apremia. Frente a estos dualismos habrá que plantearse otro punto de partida para el filosofar.

Todo dualismo conlleva una filosofía entendida como contemplación *(cf.* II). Habrá que plantearse otra filosofía *(cf.* III), que reelabore una visión dialéctica totalizadora de lo real.

Desde nuestra perspectiva, no cabe sino postular *la realidad histórica como un proceso inédito desconcertante.* Su originalidad no es origineidad, ni apunta a ninguna dimensión ontológica. Es originalidad puramente óntica, apunta a la cruda realidad de nuestros hechos que, en su pura facticidad, nos son valiosos. Esta ineditez, que al menos se nos puede permitir tomar como "dato postulado", exige una profunda ruptura con categorizaciones encubridoras que no son capaces de dar cuenta de ella, ni de alumbrar su sentido direccional, ni de profundizar la criticidad que reclama una acción política eficaz.

O del inicio del filosofar. Este momento no es un momento propedéutico sino que es ya filosofar. Como tal, en él se juega y se decide la reflexión misma. Allí se presenta una cuestión ideológica que plantea de inmediato un problema metodológico. Esta cuestión reclama tomar posición, desenmascarando a la ideología burguesa entendida como falsa conciencia o conciencia ocultante de lo real y asumir una ideología revolucionaria. Son los dos sentidos básicos de "ideología" que pueden oponerse definiendo al segundo como "Ciencia" y a "lo otro que la Ciencia" como ideología en sentido negativo. *La función filosófica debe producir la ruptura entre ambos.* A esta propuesta althusseriana ya se le ha objetado, después de mayo de 1968, la deficiencia de ignorar que la Ciencia se da y se desarrolla por y en determinadas estructuras institucionales y académicas, que responden a determinadas ideologías y sus políticas consecuentes, y despoja de todo sentido al concepto de "lucha ideológica". Nosotros afirmamos más. *Hay ideología en la ciencia porque hay toma de posición en el concepto mismo.* Por ello, devolviéndole su carga combativa al concepto de "lucha ideológica", marcamos la contradicción entre formas académicas y formas no académicas del saber. *Nos inscribimos decisivamente en estas últimas entendidas como aquellas formas que necesariamente incluyen el momento de la praxis, de la realización, constituido en momento central, fundamental y determinante del saber mismo.* Las primeras son, aun contra sus explicaciones, neoidealismos que se siguen moviendo en el ámbito lógico (que a veces se vuelve ideológico).

Estas formas no académicas del saber: ideologías de los oprimidos, filosofías de la sospecha, filosofías del objeto, de la denuncia, de la representación, filosofías críticas, filosofías de la ruptura: tienen un *status* epistemológico común manifestado en los siguientes rasgos:

– Afirmación implícita o explícita de la prioridad ontológica del objeto respecto del sujeto.
– Rechazo de la filosofía, también implícito o explícito, como "teoría de la libertad" y su enunciado como "filosofía de la liberación", lo cual supone una praxis teórica equivalente a la praxis política inserta en las "ideologías de los oprimidos". Praxis teórica que exige y supone una praxis política frente al riesgo de vaciamiento de la "liberación".
– Afirmación de la conciencia sospechosa de la conciencia o, en otros términos, de la denuncia de una "falsa conciencia" y por eso mismo la atribución implícita o explícita de las funciones de integración y ruptura como propias del concepto.
– Incorporación de lo económico como consecuencia de la afirmación de una conciencia culposa, como categoría fundamental del pensamiento filosófico.
– Afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo y lo inesperado, y la denuncia de las totalidades dialécticas opresoras con una decidida y franca vocación profética. Profética como lo pretendía Nietzsche en las primeras líneas de su *Voluntad de dominio:* "Voy a relatar la historia de los dos siglos que se aproximan", y no como Hegel, que en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* se negaba a ocuparse filosóficamente de América, "pues el filósofo no hace profecías [...] tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y no con lo que es".
– Adopción de un sistema de "reducción" que permite conectar, dentro del "sistema de conexiones", la libertad política con la libertad filosófica, en cuanto la segunda es reducida a la primera y no viceversa, como acontece en las filosofías entendidas como "teoría de la libertad".
– Vigencia real y profunda de la "conciencia de alteridad" como motor originario de este *status* epistemológico común. Conciencia de alteridad que es una forma de la conciencia social, no extraña a la conciencia de clase y

que no necesita, por lo mismo, como primer analogado a Dios o al ser para poder manifestarse.[1]

– No se nos escapa que nuestro planteo conlleva la necesidad de replantearse la noción de "monismo" como punto de partida explícito del discurso liberador. Sin embargo, determinar la especificidad propia y característica del mismo excede las posibilidades de este documento de trabajo y quizá pueda ser tematizado en alguna de las reuniones de comisión.[2]

III. Redefinición

No es nuestra intención evadirnos en una reflexión metafísica, sino colaborar en la elaboración de un discurso que quiere asumir las limitaciones de su punto de partida para poder afirmarse en su criticidad. Un discurso que sabe de la infiltración ideológica en el concepto mismo y, por ello, se propone una permanente tarea crítica-autocrítica de purificación o deslinde. No se trata del discurso que propone y declama un pensar "nuestro" simplemente porque se expresa aquí o somos nosotros los que lo pensamos, sino un pensar que sabe de la necesaria ruptura

[1] Para esta caracterización confrontar el trabajo de Arturo Roig, "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Bonum, Buenos Aires, 1974, (Enfoques Latinoamericanos, 2). esp. pp. 231-232.

[2] A propósito de esta propuesta de tematizar la noción de monismo como explicitación de nuestro punto de partida, Juan Gabriel Wille hizo llegar estas reflexiones con fecha 10.8.74: "Esta noción de monismo debería incluir en su concepto el admitir dentro de la realidad la suficiente dosis de 'indeterminación' y de inconexidad; de ciertos saltos aparentemente fuera de todo sistema consciente, que tienen su fundamento en el ámbito antropológico, dentro de la historia íntima de cada sujeto y en el hecho histórico (como producto del 'hacer' del hombre) en las posibilidades concretas de liberación. A través de los distintos expresantes de esas realidades, como signos de ellas y en ellos, debe recaer el análisis de su poder liberador. Para ello, hay que establecer todas las condiciones de posibilidad de estos descubrimientos de posible liberación 'en plenitud'".

que debe producir. Partimos de la convicción de que, para dar cuenta de un proceso histórico inédito, se hace necesario elaborar una episteme inédita que rompa con las epistemes dadas. Así, las epistemes se relativizan, la tradición se torna instrumentable y deja de ser ajena en la medida en que es críticamente asumida. El obstáculo epistemológico (más allá de Bachelard) se presenta como ideología negativa a derrotar. Lo que importa, en definitiva, no es la elaboración de un sistema conceptual, sino *integrar el proceso revolucionario histórico real con su dimensión teorética indispensable.* La prioridad no es elaborar una filosofía tal o cual, sino la efectiva ruptura política de la dependencia. La dialéctica no es más, *more* hegeliano, una pura especulación; sino que se afirma, *more* marxiano, como el método de lo real mismo en su realización y transformación. La filosofía deja de ser una contemplación para sumarse a la praxis.

Conclusiones

1. Nuestro punto de partida postula la ineditez de la facticidad histórica.
2. Metodológicamente, la asunción y desarrollo de la dialéctica marxiana y de otras formas críticas (freudismo) en tanto instrumental crítico de análisis de nuestra realidad.
3. Afirmamos la prioridad absoluta y determinante de la efectiva liberación de nuestros pueblos, por sobre la elaboración de cualquier instrumental conceptual que acompañe, explique y/o ilumine ese proceso. Afirmación que implica la prioridad de la praxis sobre la teoría.
4. Nos confirmamos en la secundaria y paradojal tarea de pretender filosofar después de la muerte de la filosofía.

Mendoza (Argentina), 8 de agosto de 1974

*C. Urgencia de un filosofar vigente para la liberación**

A la inolvidable memoria del maestro y amigo entrañable Arturo Ardao (1912-2003).

Sobre si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiarlos todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a los demás. CONCLUSIÓN ÚNICA: Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse.

JOSÉ AGUSTÍN CABALLERO[1]

* Este trabajo constituyó la ponencia presentada por el autor en las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre "Libertad, Solidaridad, Liberación", organizadas por la Fundación ICALA del 5 al 7 de noviembre de 2003 en la ciudad de Río Cuarto, Provincia de Córdoba, República Argentina, con motivo de los 30 años de los inicios de la filosofía de la liberación. Apareció en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural,* Río Cuarto, Argentina, año v, núms. 1 y 2, 2003, pp. 15-27 (lamentablemente con algunas erratas y datos curriculares incorrectos del autor). En ese mismo evento "hubo un homenaje a los Fundadores de la Filosofía de la Liberación; fueron homenajeados de un modo especial: Mario Casalla (Buenos Aires); Horacio Cerutti Guldberg (México); Carlos Cullen (Buenos Aires); Julio de Zan (Santa Fe); Enrique Dussel (México); Aníbal Fornari (Santa Fe); Antonio Kinen (Santiago del Estero); Alberto Parisí (Córdoba); Arturo A. Roig (Mendoza); Juan Carlos Scannone, S. I. (Buenos Aires)" *(Erasmus...,* p. 6). Agradezco los comentarios al texto de Mario Magallón, Jesús Serna, Rodrigo Páez, Oscar Wingartz, Rubén García Clarck, Gustavo Ogarrio, María del Rayo Ramírez Fierro, Carlos Mondragón y Manuel Corral. Llevamos años trabajando juntos y discutiendo nuestros respectivos trabajos, lo cual no me resta ninguna responsabilidad en lo que aquí afirmo, aunque habla de un pensar parcialmente compartido.

[1] "Philosophia Electiva", 1797, en Isabel Monal y Olivia Miranda (selec-

> Lo que nuestros líderes y sus lacayos intelectuales parecen incapaces de entender es que la historia no puede limpiarse como una pizarra, en la que "nosotros" podemos escribir nuestro propio futuro e imponer nuestras propias formas de vida para que las siga esta gente inferior [...] [¿] alguna vez terminó el imperialismo moderno [?] [...] He llamado a mi intento "humanismo", una palabra que continúo usando tozudamente a despecho del desdeñoso rechazo del término por críticos posmodernos sofisticados [...] la filología de hecho es la más básica y creativa de las artes interpretativas [...] Por último, y esto es lo más importante, el humanismo es la única y yo iría tan lejos como para decir que es la última resistencia que tenemos [...] no como una devoción sentimental que nos convoca a volver a valores tradicionales o a los clásicos, sino como la práctica activa de un discurso secular racional. El mundo secular es el mundo de la historia, en cuanto construida por seres humanos.
>
> EDUARD SAÏD[2]

A tres décadas del surgimiento de la filosofía de la liberación las constataciones cotidianas muestran el aumento exponencial de

ción e introducción), *Pensamiento cubano siglo XIX*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002, T. I, p. 139. A este sacerdote (1672-1835) "se le considera el primer reformador de la filosofía en Cuba..." (p. 106).

[2] Intelectual palestino (1935-2003). "A 25 años del libro *Orientalismo:* abrir una ventana hacia el Oriente", trad. de Marcelo Somarriva en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 24 de agosto, 2003, reenviado por internet. Para el inicio de una lectura crítica y sugerente desde nuestra América de su beligerante humanismo que se piensa desde las piedras *cf.* Gustavo Ogarrio, "Edward W. Saïd, la radical actualidad de algún humanismo", de próxima publicación en *La Jornada Semanal.* Una versión preliminar con el título "Las repúblicas y las piedras" en *La Voz de Michoacán*, jueves 2 de octubre de 2003, p. 17.

las desigualdades e injusticias sociales que le dieron origen. Por si hubiera dudas, allí están los datos duros de las estadísticas para mostrar, sin ir más lejos, que la "copa de champagne" no sólo no se derrama, sino que tiene cada vez bases más delgadas. Esta progresión geométrica de la explotación pareciera justificar por sí sola una insistencia creciente en la necesidad de liberación.

Junto con estas constataciones también se cierne abrumadoramente la sensación de caminos cerrados, de imposibilidades que se presentan como cuasi insuperables, las cuales mitigan la esperanza y enardecen los ánimos, colocando no ya a la vida sino a la mera sobrevivencia de las grandes mayorías de la humanidad en primerísimo plano.

Con todo parece atisbarse, si se quiere en espasmódicas manifestaciones, un renovado ciclo de organización de la resistencia de grandes segmentos de población a nivel regional y mundial. Representan a aquellos que no están dispuestos a someterse y pugnan por mantener viva la esperanza, alimentan su rebeldía y trabajan en la construcción de otro mundo posible y deseable.

Esta compleja y abigarrada situación sobreexige a la labor intelectual, y particularmente a la filosófica, para que esté a la altura de las circunstancias y se ponga en condiciones de hacer un aporte que coadyuve al avance exitoso del proceso de liberación o, cuando menos, colabore en su desempantanamiento y participe en (re)impulsarlo creativamente.

Si filosofar desde nuestra América consiste en pensar la realidad sociocultural a partir de la propia historia crítica y creativamente para colaborar en su transformación, queda claro que esa labor emerge de la cotidianidad histórica y es fruto de asumir la condición colectiva de la vida social.[3] Por ello conviene subrayar que la experiencia de la alteridad que generó la filosofía de la liberación en sus orígenes tenía caracteres muy distinti-

[3] Remito a mi *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi,* Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México, 2000, 202 páginas.

vos. Era el modo como entiendo que nos referíamos a las diversas modalidades en que percibíamos, conceptualizábamos y vivíamos el conflicto social quienes impulsamos en su momento estas propuestas de filosofía comprometida.[4] Hoy la violencia de ese conflicto social se ha acentuado y las consecuencias son cada vez peores para las grandes mayorías perjudicadas.

La crudeza con que se manifiesta el poder autopercibido como omnímodo del imperialismo no sólo renueva la necesidad de repensar a los clásicos sobre el tema. También replantea la discusión acerca de las situaciones de dependencia como contracara de esa fase del capitalismo no rebasada y sí, más bien, maquillada por la ideología del neoliberalismo y, en la medida en que éste hace agua por los cuatro costados, calafateada por su complemento globalista.[5]

Por supuesto, los esfuerzos conceptuales de la llamada "teoría" de la dependencia no pudieron dar cuenta en su momento acabadamente de esas situaciones de dependencia que persisten. Su enfoque excesivamente generalizador, sus variantes internas, su énfasis en una causalidad externalista la debilitaron fuertemente en su capacidad descriptiva, explicativa y de diagnóstico.[6] Con todo, las conflictivas situaciones sociales a que hacíamos referencia y que constituían su objeto más propio de reflexión no han desaparecido y hasta se han agudizado.[7] Por ello resultan tan estimulantes algunas reflexiones recientes que

[4] He examinado el asunto principalmente en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, terminado en 1977 y editado en 1983. Presentación de Leopoldo Zea, FCE, México, 2ª ed., 1992, 320 pp., y en *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?* de 1997, prólogo de Arturo Rico Bovio, 2ª ed., UAEM, Toluca, 221 páginas.

[5] *Cf.* Eduardo Saxe-Fernández, *La nueva oligarquía latinoamericana: ideología y democracia*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1999, 307 páginas.

[6] Como con lucidez lo señalaron en su tiempo Agustín Cueva y Ricaurte Soler, entre otros.

[7] *Cf.* Theôtonio Dos Santos, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas,* Plaza y Janés, México, 2002, 172 pp. Agradezco a Roberto Hernández el acceso a este texto.

retoman con nuevas perspectivas esos debates.[8] Toda esta situación conlleva, nuevamente, interrogantes radicales acerca de los movimientos sociales, que podrían viabilizar transformaciones estructurales, y también por las características de los mismos.[9]

Por ello cabe (re)preguntarse una vez más: ¿por dónde podría avanzar el aporte, modesto por cierto aunque no menos destacable, de un filosofar para la liberación, comprometido con ese proceso y presto a colaborar en modificar el que parece ineluctable o fatal destino de las grandes mayorías?

Tengo la convicción de que el quehacer filosófico resulta más pleno si surge del trabajo en equipo y así lo practicamos. Por ello, aunque a continuación expongo mis sugerencias al respecto rumiadas largamente, aprovecho también la oportunidad para rendir un homenaje de profunda gratitud a colegas admirados, de cuyo saber me he beneficiado en su generoso magisterio y cuya amistad fraterna he disfrutado en entrañables muestras durante estos años. A sus obras remito. Y para explicitar una vez más, por si ello fuera necesario, ese fecundo diálogo abierto y felizmente ininterrumpido, he elegido fragmentos de obras de algunos de ellos –en representación de todos– para los epígrafes que contrapuntean los parágrafos que siguen.

[8] *Cf.*, por señalar algunos ejemplos, los trabajos de Roberta Traspadini, *A teoria da (Inter)dependência de Fernando Henrique Cardoso,* Topbooks, Rio de Janeiro, 1999, 174 pp. y la investigación en curso de Roberto Hernández López, "Cardoso-Marini: un debate inconcluso. Desarrollo, dependencia y democracia en América Latina", UNAM, México, 2003.

[9] *Cf.* Tatiana Coll Lebedeff, *América latina en el filo del siglo* XX. *Entre la catástrofe y los sueños: los nuevos actores sociales,* UPN-Casa Juan Pablos, México, 2001, 207 pp.; Immanuel Wallerstein, "Nuevas revueltas contra el sistema", *New Left Review,* noviembre-diciembre de 2002, núm. 18, trad. de Yan-Kan, mimeo. Es sugerente su tratamiento comparado de los movimientos sociales y de los movimientos nacionales desde 1850 a 1970, para esbozar lo que vino después hasta el cuestionamiento a la globalización, María Arcelia González Butrón, *Transformaciones económicas estructurales. Riqueza y desarrollo social en México,* DEI-CEMIF, México, 1999, 295 páginas.

> Es, sí, un problema epistemológico el que queremos proponer a la consideración, muy elemental: si y cómo es posible pensar desde la práctica histórica...
>
> MANUEL IGNACIO SANTOS[10]

Abordar la cuestión del pensamiento que la práctica histórica reclama desde la articulación entre un enfoque que privilegia su dimensión histórica y otro enfoque que pone de relieve el esfuerzo por sistematizar rigurosamente –lo que no es equivalente a pretensión de construir sistema alguno– se ha mostrado como teóricamente fecundo. Impulsar este esfuerzo, que he denominado problematizador, ha permitido mantener la tensión de la reflexión exigida por un alerta al presente, a los vaivenes de la coyuntura y, sobre todo, a la conflictividad creciente de la vida social.[11] Las grandes injusticias estructurales, la explotación de los muchos en beneficio de poquísimos pesa como una lápida sobre los hombros contemporáneos.

Ejercer el filosofar desde la práctica histórica impulsa a pensar la realidad sorteando el escollo de la ilusión de la transparencia como obstáculo epistemológico. Ésta, en tanto rechazo impune de toda mediación, constituye la fuente de dogmatismos cerriles. Sólo elaborando sutilmente estas mediaciones se hace accesible el ámbito de aquello que virtualmente anida en la cotidianidad y pugna por desenvolverse en la plenitud de sus posibilidades bloqueadas. El caminar o proceder del pensar

[10] "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" (fechado en São Paulo, Brasil, julio de 1975), *Pucara,* Cuenca, Ecuador, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, junio de 1977, núm. 2, p. 15.

[11] Para el sentido de "problematizar" *cf.* mi *Filosofía de la liberación latinoamericana,* ya citado.

nuestroamericano viabiliza la experiencia de reflexionar desde la práctica histórica sin fugas o evasiones de la misma. Al contrario, propicia una reiterada inmersión en la cotidianidad en tanto *humus* del esfuerzo del ingenio.[12]

El riesgo de pensar (nombre que adopta entre nosotros el filosofar)

> En este tiempo duro, la objetividad surge del conflicto; el equilibrio y la mesura son un lujo y hace falta una "pizca" de valentía y humildad para ser capaces de equivocarse.
>
> Gustavo Ortiz[13]

> En mi opinión, sin embargo, hay un plus de irracionalidad constitutivo de la historia humana y en cuanto tal, inextirpable [...] pienso que hay que contar con él, como amenaza, desafío o posibilidad. E intentar construir una teoría de la racionalidad, que contemple una *forma de vida*, en la que haya un lugar para lo no calculable, lo no enteramente previsible ni manipulable.
>
> Gustavo Ortiz[14]

En nuestra América hemos designado, desde José Gaos, como pensar al filosofar, asumiendo las connotaciones que él le dio desde su famosa conferencia en El Colegio de México de 1944.

[12] He mostrado una versión de esta experiencia epistemológica, que se ha mostrado fecunda, en *Filosofar desde nuestra América*, ya citado.

[13] *Supuestos de un pensar latinoamericano; la cultura en el Martín Fierro*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, tesis de licenciatura en Filosofía, 1972 (*cf. supra*, p. 299).

[14] *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la filosofía y de la teoría social en América Latina*, Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Nacional de Río Cuarto-Conicor, Córdoba, 2000, pp. 190-191.

Lamentablemente, esa asimilación —a juicio de muchos, entre los que me incluyo— muy apropiada y pertinente, ha propiciado no pocas veces la impertinencia de desconocer —o "ningunear" como decimos con feliz neologismo en México— las dimensiones más propias del filosofar, considerando a esta filosofía como menor y meramente aplicada por práctica. ¡Como si la dimensión práctica desmereciera la calidad teórica del quehacer intelectual! O, peor todavía, ¡como si la dimensión teórica debiera —y pudiera— concebirse separadamente de sus referencias constitutivas a un quehacer y a un deber ser que le son ínsitos! Claro, siempre y cuando se reconozca la conexión ineludible con las, por cierto, privilegiadas mediaciones que enlazan lo epistémico con lo antropológico, que lo funda, le brinda sentido y condiciona su alcance.[15]

Sumado al aporte que brindan las ciencias sociales se delinea cada vez más un esfuerzo en la organización de la resistencia de las grandes mayorías de la población. Para sobrevivir primero y para proyectar alternativas cada vez más radicales a continuación. Todo lo cual parece reconducir a la necesidad imperiosa de examinar las condiciones y vías de una transformación estructural de la vida colectiva, capaz de enfrentar con éxito la lógica destructiva, fragmentante y desoladora del capitalismo.[16]

La dimensión política se ha mostrado como constituyente del quehacer filosófico y muchos indicios subrayan la potencialidad de desenvolvimiento teórico que condensa el reconoci-

[15] He explorado preliminarmente el asunto en "Filosofar nuestroamericano (¿filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?)", *La Lámpara de Diógenes*, BUAP, Puebla, año 3, vol. 3, julio-diciembre de 2002, núm. 6, pp. 45-49.

[16] A explorar estas dimensiones está dedicado el Proyecto de Investigación colectivo DGAPA-UNAM IN306502, bajo mi responsabilidad y la de Carlos Mondragón: "Resistencia popular y soberanía restringida; ¿está en riesgo la democracia en América Latina?", con sede en el CCYDEL, cuyos avances aparecen en la página web www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura y en la revista virtual allí incluida, *Pensares y Haceres*.

miento franco de esta conexión. Este reconocimiento exige un esfuerzo renovado y permanente de la reflexión filosófica para dar respuesta a las demandas sociales que se acumulan y superponen incesantemente, además de explorar formas alternativas de ejercicio del poder.

Historicidad ineludible

> […] se podrá, con la humildad del caso, incorporándose a la praxis social y política de los oprimidos (que no son una categoría ontológica), y no por encima de ellos como sus mentores, poner el hombro en este largo y doloroso camino de nuestros países hacia la instalación y construcción del socialismo.
>
> Arturo Roig[17]

> Se trata de evitar "el desconocimiento de la humilde y despreciada palabra cotidiana, única raíz posible de nuestra palabra propia y única vía para poder entablar un diálogo con todos los hombres, que no sea encubridor ni de nosotros, ni de esos hombres.
>
> Arturo Roig[18]

Probablemente, uno de los riesgos más graves de esterilidad que acosan al filósofo sea el alejarse de la historia: de la cotidianidad y de la práctica política. Alejarse hasta el punto de no

[17] "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos" (fechado en Quito, junio de 1984), en *Nuestra América,* volumen monográfico dedicado a la "Filosofía de la liberación", México, CCYDEL (UNAM), año IV, mayo-agosto de 1984, núm. 11, p. 59.

[18] *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* FCE, México, 1981, p. 73.

sólo perder de vista estas dimensiones ineludibles, sino convertirlas en algo completamente marginal a las preocupaciones autocalificadas como teóricas y hasta de excelencia. El presunto aristocratismo del filosofar sólo conduce a la esterilidad en relación con las necesidades y demandas de las grandes mayorías. Así, la pérdida del habla no es sólo un riesgo, sino una lamentable constatación muy frecuente, que fomenta la más frustrante incomunicación.[19]

En este sentido ha ayudado mucho insistir en el examen y reconstrucción de nuestro pasado de pensamiento. La historia de las ideas, enfoque disciplinario fecundo con el cual se viene explorando desde hace muchas décadas esa producción, ha permitido abordar con mayor amplitud y contextualizadamente unas manifestaciones intelectuales francamente empobrecedoras si se las enfoca desde la tradicional historia de la filosofía.[20] Y no porque no constituyan manifestaciones suficientemente filosóficas —como acostumbra a descalificarse desde posiciones academicistas— sino precisamente por serlas, por ser expresiones plenamente filosóficas surgidas del seno de esa historicidad que nos es más propia. Así lo han mostrado valiosos trabajos cuya lectura y estudio reclaman siempre acuciosa atención.[21]

[19] *Cf.* Manuel de Jesús Corral, *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina,* Ediciones del Lugar donde Brotaba el Agua, México, 1999, 192 pp. y *La comunicación y sus entramados en América Latina; Cambiar nuestra casa,* Plaza y Valdés, México (en prensa).

[20] Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española,* Alfa, Montevideo, 1963, 150 pp.; Arturo Roig, "La 'Historia de las ideas' cinco lustros después", *Revista de Historia de las Ideas.* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica, 1984, pp. I-XLII. Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada, *La historia de las ideas en América Latina,* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 1975, 55 páginas.

[21] Como, por ejemplo, de Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad.* México, CCYDEL (UNAM), 1993, 395 pp., y *Andrés Bello, filósofo,* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1986, 279 pp.; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* FCE, México, 1974, 238 pp.; Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* FCE, México, 1981, 313 pp.; Leopoldo Zea, *El pensamiento la-*

A punto tal que no sólo el quehacer historiográfico ha alcanzado gran calidad, sino que está abierto todo el terreno para un examen de los caracteres e historia de esa misma historiografía, la cual muestra inflexiones y avances cualitativos en la discriminación de variantes discursivas, pugnas ideológicas, confrontación de configuraciones axiológicas, consolidación de posiciones antropológicas y reconocimiento de aportes en la apreciación y búsqueda de sentidos para la vida colectiva.[22]

FILOSOFAR ORIGINARIO

> Hemos valorado esta "autoctonía" de la cultura popular y hemos aludido también más de una vez a su *ambigüedad*. Las masas populares en su totalidad y cualquiera sea su origen, tienen una notable capacidad de crear símbolos (y mitos, eventualmente) que recuperan el sentido radical (donde el hombre está "radicado") de lo telúrico y lo cósmico. Pero es la *praxis sociohistórica* la que flexiona esa potencia en una dirección nueva.
>
> JOSÉ SEVERINO CROATTO[23]

tinoamericano, 3ª ed., Ariel, México, 1976, 542 pp.; Carmen Rovira (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX,* UNAM, México, 1997, 987 pp.; Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia,* CCYDEL (UNAM), México, 1991, 306 páginas.

[22] *Cf.* mis libros *Hacia una historia de las ideas (filosóficas) en América Latina,* 2ª ed., UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1997, 213 pp.; *Memoria comprometida,* Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1996, 170 pp. y en colaboración con Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?,* Universidad de la Ciudad de México, México, 2003, 181 pp. También, de varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana,* UAEM, Toluca, 2000, 384 pp. (se puede consultar en nuestra página web).

[23] "Cultura popular y proyecto histórico", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, vol. III, 1976,

La preocupación por los orígenes reconduce al filosofar hacia fuentes que mantienen su vigencia en la actualidad, aun cuando retienen y exhiben –quizá justamente por eso– toda la frescura de su gestación acrisolada en la lucha por una sobrevivencia que sólo ha podido surgir merced a una paciencia insistente, a una comprensión muy diferentemente vivida –y no sólo conceptualizada– de la temporalidad y a un ejercicio de la resistencia popular prolongada.[24]

Esta experiencia alimenta, sin duda, los esfuerzos de los movimientos sociales y va gestando el surgimiento de novedosas configuraciones de los sujetos sociales. Al pensar que acompaña el hacer de los pueblos originarios debe sumarse el esfuerzo creciente por visualizar los componentes afroamericanos o tercera raíz de nuestra cultura, sin descuidar, por supuesto, todo lo que representa la revolución epistemológica propiciada por las reivindicaciones de las mujeres.[25]

p. 377. En su fecunda obra, Severino Croatto ha enseñado, entre muchas otras importantes dimensiones, a leer. Como señalara en su *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido,* La Aurora, Buenos Aires, 1984, p. 75: "Lo no dicho de lo 'dicho' del texto es dicho en la interpretación contextualizada".

[24] Para una primera aproximación de conjunto remito a mi ponencia "La filosofía latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX: balance y perspectivas", XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, "La filosofía Hispánica en nuestro tiempo (1940-2000)", Salamanca, 23-27 de septiembre 2002 (en prensa con las memorias).

[25] Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal,* Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, 277 pp. Este trabajo viene precedido, entre otros del autor, por un magnífico esfuerzo galardonado con el premio de ensayo Lya Kostakowsky, en el cual Lenkersdorf brinda una primera aproximación de conjunto: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica,* Siglo XXI-UNAM, México, 1996, 197 pp. Hemos dedicado el último número de la revista virtual *Pensares y Haceres* al tema con aportaciones también de Ziley Mora. *Cf.* también Jesús Serna Moreno, *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América,* Plaza y Valdés-CCYDEL (UNAM), México, 2001, 180 pp. Para la temática afroamericana, los trabajos de Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe,* CNCA, México, 1995, 661 pp. y *Presencia africana en Sudamérica.* México, CNCA, 1995, 654 pp.; Omer

Justamente desde una visión renovada de nuestra historia de las ideas filosóficas se pueden atisbar las potencialidades de estas novedosas expresiones culturales. Para abrir el camino a la historia de la filosofía que nos merecemos se presenta como muy sugerente examinar en sus partes, relaciones y conformación, amén de sus resultados y consecuencias hasta no queridas, lo que he propuesto denominar antimodelo paradigmático de hacer historia de la filosofía. Este antimodelo se caracteriza por dejarnos finalmente sin historia propia de la historicidad efectiva constituyente del pensar en nuestras tradiciones, bloqueando la función de un legado que apunta a fecundaciones sin cuento.[26]

Abrir el marco de consideración de la filosofía para dar cabida a la decisiva producción extraacadémica y hasta extrainstitucional permite reconocer el aporte de sectores sociales invisibilizados por la recurrente tendencia oligárquica de nuestras organizaciones político sociales, con sus sellos machistas, patriarcalistas, racistas, excluyentes.

Buatu Batubengue, *Elementos histórico-culturales en la construcción de la democracia para África y su importancia para América Latina. El caso de la conferencia nacional soberana africana,* tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Latinoamericanos, México, mayo de 2003, 444 pp.; Francesca Gargallo, *Garífuna Garinagu Caribe,* Siglo XXI-UNESCO, México, 2002, 171 pp.; Horacio Cerutti Guldberg, "Africanness: a Latin American Philosophical Perspective", *Latin American Report,* University of South Africa-Centre for Latin American Studies, Sudáfrica, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre de 1994, pp. 4-9; María Arcelia González Butrón y Miriam Aidé Núñez Vera (coords.), *Mujeres, género y desarrollo,* EMAS-UMNSH-DEMIF-CIDEM, Morelia, 1998, 822 pp.; Francesca Gargallo acaba de terminar *De por qué se duda que existan filósofas feministas latinoamericanas o de cómo Latinoamérica pagó el festejo de bienvenida a las feministas. Una historia de las ideas,* UCM, México (en prensa).

[26] Para el tratamiento de esta cuestión remito a la segunda sección de *Filosofar desde nuestra América.* Arturo Roig nos ha pertrechado de una noción de 'legado' antropológicamente resemantizada y libre de resabios conservadores. *Cf.* su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* especialmente el capítulo III.

> Sin una visión clara y precisa de la historia latinoamericana y de la situación actual es imposible efectuar acciones significativas.
>
> JOAQUÍN HERNÁNDEZ ALVARADO[27]

> Los procesos democráticos latinoamericanos desde 1979 hasta la fecha tienen mucho del vaivén del "avanzar sin transar y del transar sin parar".
>
> JOAQUÍN HERNÁNDEZ ALVARADO[28]

Los quehaceres y tareas del tiempo presente, que prolongan en buena medida esfuerzos anteriores y que reclaman mejor acuciocidad en las rectificaciones, reconceptualizaciones y recualificaciones indispensables, exigen repensar diversas dimensiones.

Entrenar y reforzar la capacidad de reconocimiento de rupturas, quiebres y discontinuidades de la legalidad necesaria de lo histórico por los cuales aflora la contingencia. Estos quiebres de totalizaciones consolidadas y aparentemente inexpugnables responden al quehacer y a las luchas colectivas. Es a estas fuerzas sociales a las que el filósofo debe estar atento y apoyar. Así, la experiencia de la alteridad podrá ser acogedora y hospitalaria. Los más suelen estar expectantes ante los apoyos, ven-

[27] "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca, vol. III, 1976, p. 399. Posteriormente, en "La hospitalidad imposible", *País Secreto. Revista de Ensayo y Poesía,* Quito, núm. 2, octubre de 2001, p. 37, señalaba: "¿Si la filosofía no es hospitalaria, el pensar, *das Denken,* puede serlo? ¿Es el pensar hospitalario? Lo hospitalario debe estar relacionado con lo extranjero, en cuanto se habla de la recepción de 'lo otro' [...] En el encuentro con el otro, la hospitalidad se vuelve imposible si no hay gratuidad; si, por el contrario, se la practica, se la hace a un alto costo: la exposición al rapto".

[28] "Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano", Guayaquil, 2003, versión preliminar de un trabajo mayor, adelantada gentilmente por el autor.

gan de donde vinieren. La capacidad de adaptación y la energía desbordante de las grandes mayorías se expresa también en una picaresca atrevida y llena de humor, la cual ayuda a renovar caminos trillados. La energía y sostenibilidad de las transgresiones remueve la fijeza de los ordenamientos institucionales y los reestructura de modo estimulante. No sólo no se constatan fines de la historia, sino que alumbran y hasta deslumbran nuevos derroteros.[29]

Se trata entonces de un esfuerzo por pensar la realidad a la búsqueda de sus sentidos (que es un modo de aludir a la construcción conceptual y simbólica de esos sentidos) para transformarla acorde con reiteradas demandas de justicia estructural.[30] Se trata de un pensar ejercido en y fuera de las instituciones académicas. Desenvolviendo todas las potencialidades que la academia brinda y, al mismo tiempo, enfrentando las trampas academicistas. Un pensar en acto pleno y esforzado en mantener abiertos los espacios para poder ejercer el diálogo, la crítica y la autocrítica a su interior, sin perder de vista las demandas de la sociedad y la creatividad de los colectivos.

Desafíos

> La plena originalidad filosófica habrá de obtenerse cuando partamos del ámbito circundante y elaboremos un estilo para definir su perfil, reconociendo nuestras crisis y asumiendo la dirección de nuestro destino colectivo. Ésta fue en defi-

[29] De la extensa y sugerente obra de Arturo Roig remito a *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo,* EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002, 279 pp. También, sugerentes aproximaciones a estos temas en Mario Magallón, *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina,* Jitanjáfora, Morelia, 2002, 111 pp. Y en la tesis de licenciatura en Filosofía de Alejandro Favián Arroyo, *Crítica de la razón occidental,* UNAM, México, 2003, 269 páginas.

[30] *Cf.* mi *Filosofar desde nuestra América…*, sección cuarta.

nitiva la máxima ambición de los pioneros de nuestro pensamiento, ambición retomada últimamente por una hererogénea promoción filosófica que arriesgó nuevos planteos en medio de infortunadas alternativas teóricas y circunstanciales.

HUGO BIAGINI[31]

¿Cómo podría gestarse un aporte intelectual significativo en el esfuerzo de articulación a la resistencia social que se torna ineludible? Pareciera que sólo asumiéndolo desde la tensión irresuelta que estructura la presencia de lo utópico en su operatividad histórica. Tensión entre realidad e ideal, entre *statu quo* insoportable y sueños diurnos deseables. Apertura a la plenitud de la experiencia humana sólo factible desde el ejercicio de una actitud articuladora del pesimismo de la realidad y del optimismo del ideal, tal como lo enunciaba José Vasconcelos y gustaba de repetirlo José Carlos Mariátegui.[32] No uno o lo otro, sino ambos a la vez. Así, la discontinuidad, las rupturas irrumpen por obra de los sectores sociales emergentes que, al organizar su resistencia e impulsar sus propios proyectos genero-

[31] *Panorama filosófico argentino,* EUDEBA, Buenos Aires, 1985, pp. 41-42. Lectura complementaria de la citada obra e indispensable dentro de la prolífica producción del mismo Hugo, lo constituye *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino,* EUDEBA, Buenos Aires, 1989, 342 páginas.

[32] *Cf.* María del Rayo Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América,* CCYDEL (UNAM), México, 1994, 134 pp. Remito también, entre otros de mis trabajos, a "Itinerarios de la utopía en nuestra América", *Nuestra América: la migración de las ideas,* CCYDEL (UNAM), México, septiembre-diciembre de 1984, núm. 12, pp. 11-32; "¿Teoría de la utopía?", en Óscar Agüero y Horacio Cerutti Guldberg (editores), *Utopía y nuestra América,* Quito, Abya-Yala, 1996, pp. 93-108 (allí incluyo una bibliografía regional de gran interés sobre el tema); *Presagio y tópica del descubrimiento,* CCYDEL (UNAM), México, 1991, 156 pp.; *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina,* UCM, México, 2003, 41 pp.; Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán (coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía,* Plaza y Valdés-CCYDEL (UNAM), México, 2003, 423 páginas.

sos e incluyentes, aprovechan las grietas en la dominación y activan la contingencia propia de la historia. Lo imprevisto se hace posible al probar, al intentarlo. El poder se revela como poder-hacer, más cercano a la gente que constituye, en definitiva, su único y último sostén. Lo cual implica poner en primer plano la creatividad humana, la libertad y la esfera de lo común-social. Quehacer colectivo que sería deseable impulsar con todas las características de una democracia radical, ansiada desde añejos tiempos en la región y escamoteada abusivamente o reducida a una representación de la cual es difícil pedir cuentas.[33] Claro que por muy radical que se postule, la democracia no será efectiva si no se construye desde una crítica a fondo de la democracia representativa. Aunque insatisfecha con sus rendimientos, la población latinoamericana sigue apoyando la democracia. Hay que mostrar que la insatisfacción no depende de buenos o malos gobernantes, sino de la incapacidad de las instituciones de esa democracia para ponerle límites a la embestida del capital y satisfacer las necesidades mínimas de la población.

[33] A repensar la cuestión de la democracia en la región se abocan, entre otros, lo esfuerzos de Carlos Mondragón y Alfredo Echegollen (coords.), *Democracia, cultura y desarrollo,* UNAM-Praxis, México, 1998, 349 pp.; Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón (comps.), *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina,* UNAM-Praxis, México, 1999, 263 pp.; Manuel Corral, *Producción alternativa y democracia en América Latina,* Miguel Ángel Porrúa, México, 1997, 168 pp.; Rodrigo Páez, *La paz posible. Democracia y negociación en Centroamérica 1979-1990,* Instituto Panamericano de Geografía e Historia-CCYDEL (UNAM), México, 1998, 295 pp.; Mario Magallón, *La democracia en América Latina,* Plaza y Valdés-CCYDEL (UNAM), México, 2003, 427 pp.; Dejan Mihailovic, *La democracia como utopía,* Miguel Ángel Porrúa-TEC, México, 2003, 259 pp.; Rubén García Clarck, *Dilemas de la democracia en México,* Instituto Electoral de Querétaro, Querétaro, 2002, 121 pp.; Oscar Wingartz, *Nicaragua ante su historia (¿esperanza o frustración?),* Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2003, 226 pp.; Alejandro Serrano Caldera, *Hacia un proyecto de nación. Una década de pensamiento político,* Fondo Editorial CIRA, Managua, 2001, 158 pp.; Yamandú Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil,* Universidad de la República, Montevideo, 2003, 306 pp.; Luis Tapia, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia,* Muela del Diablo, La Paz, 2002, 140 páginas.

A través de esta mediación crítica, la ruta que están abriendo los nuevos movimientos sociales hacia la transformación estructural podrá ganar más y más visibilidad, adhesión y viabilidad, al tiempo que se sublevan contra una especie de "vaciamiento" de la democracia para usar su legalidad y legitimidad como patente de corso en el saqueo de la soberanía más elemental.

En fin, quizá por todo eso convenga terminar estas líneas de balance –no tan paradójicamente– programático con las palabras impulsoras del ex rector fundador de la Universidad de Río Cuarto, las cuales condensan, a mi entender, el máximo desafío para el aventurado filosofar nuestroamericano: "Creo que 'lo más digno de ser pensado', no es el mismísimo ser, como creía Heidegger, sino la situación de los seres humanos de carne y hueso que pueblan este planeta".[34]

[34] Augusto Klappenbach, del texto leído en la mesa redonda "Pensar desde América Latina" con motivo de la presentación del libro de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América* y de la colección de la que forma parte, en la Casa de América, Madrid, lunes 6 de noviembre de 2000. El mismo Klappenbach consignó precisiones importantes sobre la filosofía de la liberación en su breve aproximación panorámica a "La filosofía en la Argentina actual", *Arbor,* núm. 490 (Madrid, octubre de 1986), pp. 67-78.

Bibliografía comentada

No es necesario aclarar que toda bibliografía acaba siendo una selección de acuerdo con determinados criterios del que la realiza. Criterios muchas veces difíciles de explicitar. Ésta quiso ser una bibliografía exhaustiva de la producción filosófica *sobre* y *de* la filosofía de la liberación latinoamericana. Una gran cantidad de obstáculos de múltiples tipos han impedido cumplir a cabalidad ese objetivo propuesto, siendo la deficiente difusión de los materiales, tan propia de la vida intelectual latinoamericana, quizá el más grande. Por lo tanto, debe considerarse que lo que a continuación se presenta es todo el material que tengo a disposición en este momento (1977) e incluso algunos textos cuyas referencias recuerdo. No es todo lo producido, ni todo lo leído y trabajado por mí, ni todo lo que se puede encontrar referido o relacionado con la filosofía de la liberación. Considerando el estudio precedente, aquí se encontrará más material que el que se cita en el mismo en cuanto a la filosofía y ninguno de los materiales referidos a otras áreas temáticas o disciplinarias citados oportunamente en el trabajo.

A. Estudios sobre la filosofía de la liberación latinoamericana

Cerutti Guldberg, Horacio Victorio, "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía de la Liberación latino-

americana", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III, 1976, pp. 351-360. En este trabajo muestro algunas relaciones entre la situación política argentina a inicios de la década del 70, la extracción política de los autores y las tendencias o sectores básicos que pueden distinguirse al interior de la filosofía de la liberación.

Dussel, Enrique D., "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica", en varios autores, *La filosofía actual en América Latina,* Grijalbo, México, 1976 (Teoría y Praxis, 25), pp. 55-62, junto con parte de las ponencias al I Coloquio Nacional de Filosofía (Morelia, México, 4-9 de agosto de 1974). También ha aparecido en *Tareas,* Panamá, septiembre-noviembre de 1975, núm. 33, pp. 47-53; *Cuadernos Salmantinos de filosofía,* III, 1976, pp. 361-365; etc. Esta versión populista de la filosofía de la liberación es extensamente analizada y criticada en el capítulo primero del presente estudio.

Hernández Alvarado, Joaquín, "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III, 1976, pp. 379-399. También ha aparecido en *ECA, Revista de Extensión Cultural,* San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 4, año XXX, agosto de 1976, núm. 334, pp. 365-380. A pesar de evidentes limitaciones eu el relevamiento bibliográfico, ya que el autor trabaja sólo sobre algún material muy restringido del sector populista y con alguna referencia al subsector historicista, su evaluación del fenómeno resulta motivadora y crítica.

Ortega Cazenave, Hugo Osvaldo, *La filosofía de la liberación,* tesis de licenciatura, Panamá, 1975, 94 pp., mimeografiada. Interesante testimonio de las dificultades y perplejidades a que es llevado el lector que intente comprender la filosofía de la liberación guiado sólo por la auto-imagen eticista, brindada por el sector populista. Este trabajo es extensamente analizado y criticado en el capítulo primero del presente estudio.

——, "El surgimiento de la filosofía de la liberación", *Cuader-*

nos Salmantinos de Filosofía, III, 1976, pp. 339-349. Este artículo es una breve síntesis de la tesis antes citada. Lamentablemente ciertos aspectos de crítica a la versión populista que aparecen en la tesis no son incorporados a esta síntesis.

Ortiz, Gustavo, *Supuesto de un pensar latinoamericano. La cultura nacional en el "Martín Fierro",* tesis de licenciatura, Córdoba, 1972, 155 pp., dactilografiada. El estudio de Ortiz es una muestra de las ambigüedades del discurso de la liberación que a poco iban a mostrarse como contradicción y lucha ideológica al interior mismo de la práctica filosófica. El estudio del *Martín Fierro* es importante. Los aspectos éticos y políticos del clásico de la literatura argentina son puestos de relieve.

Requena Torres, Isidoro, "Lectura hermenéutica de la filosofía de la liberación latinoamericana", comunicación al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977. Requena, especialista en el pensamiento antropológico de Levinas, destaca en esta comunicación el aspecto hermenéutico cultural de la filosofía de la liberación latinoamericana. Sugiere que la filosofía de la liberación es de alguna manera *la* posibilidad del filosofar contemporáneo. Por filosofía de la liberación entiende Requena el pensamiento del sector populista con referencias expresas a Dussel y Kusch.

——, "La utopía de la filosofía de la liberación latinoamericana", presentado a *Anthropologica* para su publicación. Requena pretende dar a conocer entre sus compatriotas españoles algunos caracteres básicos de la filosofía de la liberación. Predomina en su interpretación la versión populista, pero decodificada siguiendo fuertes influencias bíblicas. La dimensión utópica, muy asimilada a la juventud de los filósofos de la liberación y del movimiento mismo, es destacada por el autor.

Roig, Arturo Andrés, "Función actual de la filosofía en América Latina", en varios autores, *La filosofía actual...,* pp. 135-152. Este trabajo proporciona la versión historicista de la filosofía de la liberación. Es extensamente analizado y retomado en el capítulo primero del presente estudio.

Santos, Manuel Ignacio, "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" (São Paulo, Brasil, julio de 1975), *Pucara,* Cuenca, Facultad de Filosofía, junio de 1977, núm. 2, pp. 13-46. El presente estudio de Manuel Santos, terminado en 1975, no pudo publicarse antes por diversas dificultades. Es la primera parte de un intento destinado a elaborar epistemológicamente algunos requerimientos mínimos para la constitución de una filosofía latinoamericana. Santos analiza uno de los momentos clave de la polémica Zea-Salazar Bondy cuando éstos se encuentran en San Miguel (1973). Santos realiza una crítica rigurosa e impecable a las ambigüedades del discurso populista de la filosofía de la liberación.

Zea, Leopoldo, "Dependencia y liberación en la Filosofía latinoamericana", *Dianoia. Anuario de Filosofía,* México, UNAM-FCE, año XX, núm. 20, 1974, pp. 172-188. Es el artículo con el cual Zea cierra su participación en el debate con Salazar Bondy, publicado luego de la muerte de éste. Zea critica la actitud antihistoricista de Salazar Bondy y de Dussel, entre otros.

B. Revistas, antologías, colecciones

Actas del II Congreso Nacional de Filosofía, editadas en Buenos Aires por Editorial Sudamericana. Son varios volúmenes en los cuales se encuentran algunos trabajos de filosofía de la liberación y otros relacionados.

Antropología del Tercer Mundo. En los números de esta revista se encuentra una gran cantidad de trabajos relativos a política, sociología, antropología, etc., que revelan la enorme ambigüedad de los enfoques populistas en esas disciplinas.

Bibliografía Teológica Comentada, Buenos Aires, Instituto Superior de Estudios Evangélicos Teológicos (ISEDET), 1975 y 1976. Esta obra, única en su género en castellano, da una

referencia completa de todas las publicaciones teológicas o relativas a la teología en español o portugués. Las secciones dedicadas a filosofía y a política y sus respectivas presentaciones aportan bibliografía y orientaciones sobre la filosofía de la liberación, correspondientes a los años de 1973 en adelante.

Colección Filosofía y Liberación Latinoamericana, México, Edicol, 1977. Esta colección se divide en "temas" y "pensadores". Según reza una publicidad de la misma, pretende "difundir el pensamiento latinoamericano que se ha ido generando a partir de la lucha de nuestro pueblo oprimido".

Enfoques Latinoamericanos, Buenos Aires, Bonum, 1973. Esta colección, en su sección de filosofía y teología, publica trabajos bajo el auspicio de la revista *Stromata.*

Envido. Al igual que *Antropología del Tercer Mundo,* sus páginas son un indicador de las variantes del populismo en ciencias humanas y sociales.

Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973. Esta colección dirigida por Graciela Maturo está dedicada a estudios sobre literatura latinoamericana y en ese campo es única en toda América Latina. Los títulos de filosofía, relativamente pocos en comparación con la totalidad de la colección, son todos del sector populista, posición compartida y defendida tenazmente por Graciela Maturo en el campo literario y artístico.

Hechos e Ideas, Buenos Aires, Tercera Época de una revista que marcó etapas en los periodos de auge del peronismo. Dirigida por Amelia Podetti, en sus páginas se encuentran trabajos que responden a la línea de un peronismo autocomprendido como ortodoxo. Un sector joven del peronismo conocido como "trasvasamiento generacional" se expresó por sus páginas, y también un sector del peronismo "histórico".

Isal. El boletín trae en algunos de sus números trabajos relacionados con la filosofía de la liberación.

Latinoamérica, de Río Cuarto, Córdoba. Algunos artículos so-

bre la filosofía latinoamericana y temas conexos aparecieron en sus páginas.

Megafón, Padua, 1975. Surgió como un desprendimiento de *Nuevo Mundo* dedicado a los estudios literarios. Conocí el primer número y no he vuelto a saber de ella. El primer número es importante. Dirigida por Graciela Maturo, en ella publican, aparte de su directora, Mario Casalla, Gunter R. Kusch, etc. Es un documento importante de la acentuación de posiciones del subsector que he denominado del "dogmatismo de la ambigüedad concreta". La influencia y la revaloración explícita de Murena está desarrollada en varias páginas.

Nuevo Mundo, originalmente revista de teología de los franciscanos de San Antonio de Padua, Buenos Aires. El volumen que corresponde al t. 3, enero-junio de 1973, núm. 1, puede ser considerado la primera obra conjunta dedicada a la filosofía de la liberación, la primera antología. Sobre la base de este número se organizó el tomo editado por Bonum que se menciona más abajo. En 1975 esta revista se diversificó en tres. *Nuevo Mundo* quedó para temas de teología latinoamericana, para temas de literatura surgió *Megafón* y para temas de filosofía la *Revista de Filosofía Latinoamericana.*

Pucara, Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad Estatal de Cuenca, Ecuador, 1977. Desde la aparición de su primer número en enero se viene dedicando a difundir trabajos sobre la problemática latinoamericana en diversos campos, en especial el filosófico.

Revista Bíblica, Buenos Aires. En algunos de sus números hay temas muy relacionados con la filosofía de la liberación.

Revista de Filosofía Latinoamericana. Liberación y Cultura, Padua, Ediciones Castañeda, 1975. Conozco el primer número, t. I, enero-junio de 1975, núm. 1. En ese momento el Consejo de Redacción estaba integrado por Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannone, S. J. En números siguientes el Consejo sufrió transforma-

ciones. No conozco los números siguientes, aunque sé de su publicación.

Stromata, San Miguel, Buenos Aires, Facultades de Filosofía y Teología de los Jesuitas, Universidad del Salvador, antes denominada *Ciencia y Fe.* A partir del setenta comienzan a aparecer en sus páginas estudios que revelan preocupación por lo latinoamericano. Varios volúmenes han sido dedicados a la reproducción de las actas de las Jornadas Académicas. El sector populista tuvo en ella su mejor órgano de difusión. Entre las actas de las Jornadas merecen especial mención: Segundas Jornadas sobre el tema "La liberación latinoamericana" (enero-junio de 1972, año XXVIII, núms. 1 y 2).

Cuartas Jornadas sobre "Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina" (año XXX, enero-junio de 1974, núms. 1 y 2).

A éstas siguió un "Simposio de filosofía latinoamericana" (año XXIX, octubre-diciembre de 1973, núm. 4). En el mismo participaron: Augusto Salazar Bondy (peruano), Leopoldo Zea (mexicano), Julio César Terán Dutari (panameño-ecuatoriano) y Félix Schwartzmann (chileno). Estas ponencias han sido reproducidas también en un número de la editorial Bonum.

Varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Enfoques Latinoamericanos, 2), Buenos Aires, Bonum, 1973, 279 pp. Este volumen fue organizado a partir del primer intento de publicación conjunta que fuera el ya mencionado número de la revista *Nuevo Mundo.* La mayor parte de los autores y trabajos son los mismos que los de *Nuevo Mundo.* Hay algunos otros autores que se incorporan y alguno que cambia su aporte. El volumen trae algunos fragmentos que hacen a modo de definición programática del grupo. Es muy discutible que el "grupo" comparta estas definiciones. Los trabajos demuestran una tremenda diversidad ideológica y también "generacional". Los datos biográficos de los colaboradores que se incluyen en las pp. 273-277 son muy explícitos al respecto. Por ello no puede extrañar que algún

trabajo no sea incluido en el apartado siguiente de esta bibliografía, porque no tiene ninguna relación con la filosofía de la liberación.
Varios autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Estudios Latinoamericanos, 15), Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, 271 pp. Esta antología está claramente definida en la línea populista de la filosofía de la liberación. José Severino Croatto fue invitado a participar. Su aporte, abiertamente crítico de algunos puntos medulares del discurso populista, no fue incluido. Apareció luego en *Cuadernos Salmantinos.*
Víspera, Montevideo. En sus páginas han aparecido trabajos relacionados muy de cerca con la filosofía de la liberación.

C. Trabajos de filosofía de la liberación

Sector populista

Ardiles, Osvaldo, "Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana", *Stromata,* año XXVIII, enero-junio de 1972, núm. 3. La impostación del problema en la "vía corta" y la necesidad de una "vía larga" llevan a elaborar "mediaciones" desde lo histórico-social hacia lo ontológico, o mejor, tomada una posición a nivel ontológico se trata de ver cómo volver a ella misma desde lo histórico.
——, "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Nuevo Mundo...,* pp. 5-24. También en varios autores, *Hacia una filosofía...,* pp. 7-26. El esquema está demasiado atenido a la visión de Caturelli en cuanto a la historia de la filosofía en Argentina y el desarrollo no cumple con las expectativas abiertas por el título. Más que destructivo, el enfoque es ahistórico.

Ardiles, Osvaldo, "El pensamiento dialéctico marxiano en la Alemania de los años veinte. Hacia una recepción crítica de sus temas iniciales", *Stromata,* año XXIX, octubre-diciembre de 1973, núm. 4, pp. 447-490. Aporta algunas informaciones interesantes resumiendo materiales más o menos disponibles acerca de Lukács, Korsch, Benjamin, Bloch y Reich.

———, "Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Proposiciones sueltas", *Revista de Filosofía Latinoamericana...,* pp. 5-15. Enumera una serie de aspectos para una programática filosofía latinoamericana, como: el pueblo, sujeto del filosofar; necesidad de un método analéctico, una ruptura teórica, etcétera.

———, "Ethos, cultura y liberación", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...,* pp. 9-32. El "mundo de la vida" husserliano es propuesto como noción que permite un enfoque cultural de la filosofía latinoamericana.

Casalla, Mario Carlos, "Las dos Argentinas", *Víspera,* Montevideo, marzo de 1972, año 6, núm. 26, pp. 13-16. Casalla presenta la lucha "agonal" entre la Argentina "exterior" y dependiente y la Argentina "interior" con vocación de autonomía.

———, *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (Colección Mínima, 54), Buenos Aires, Siglo XXI, 1ª ed., 1973; 2ª ed., 1974; 151 pp. Está formado por seis artículos, algunos de los cuales han sido publicados independientemente con otros títulos. El autor no refiere estas publicaciones anteriores.

El artículo aparecido en *Víspera* precedentemente citado aparece aquí con el título "Estructura del ser nacional: apuntes para una filosofía de la historia" (pp. 47-68). Otros fueron comunicaciones al II Congreso Nacional de Filosofía y el autor da las referencias pertinentes. Si hay un común denominador en estos artículos es la búsqueda de una ontología del ser latinoamericano sobre la cual construir una filosofía de la historia que no se esboza. "Sentido, función y vigencia de la filosofía en América Latina" (pp. 93-110) está dedicado a re-

flexionar sobre la enseñanza de la filosofía. Esas mismas reflexiones leídas a la luz de la práctica docente de su autor aparecen como meras declaraciones. El autor siempre ha intentado reproducir el estilo magistral, monologando su propio discurso.

Casalla, Mario Carlos, "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", *Nuevo Mundo...*, pp. 36-50. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 38-52. Trata de presentar los requisitos de una filosofía latinoamericana cuyo sujeto es el "pueblo" y cuya categoría es el "universal situado".

——, "Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo", *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 16-50. Resumen de algunos materiales históricos tratando de mostrar que la filosofía de Husserl vendría a justificar racionalmente el "imperialismo" europeo.

——, "Algunas precisiones en torno al concepto de 'pueblo'", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 33-86. Este trabajo ha sido retomado en sus partes fundamentales y criticado en el capítulo VI a propósito del problema del sujeto del filosofar. Como su título indica, trata de precisar lo que el populismo entiende por "pueblo", en contra de la noción "marxista" de "clase".

Chaparro, Máximo R., "Dominación y cultura", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 71-86. En la línea del populismo trata de elaborar pautas para una historiografía nacional resumiendo textos de Jauretche y Hernández Arregui.

Cullen, Carlos, "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", *Nuevo Mundo...*, pp. 90-102. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 92-104. Cullen trata de esbozar una filosofía de la "ambigüedad de la ambigüedad". Ha sido retomado en lo fundamental y criticado en el capítulo VII.

De Zan, Julio, "El problema de Dios en la filosofía (estudio a partir de Hegel)", *Stromata*, año XVIII, octubre-diciembre de

1972, núm. 4, pp. 549-578. El *desde* latinoamericano que serviría, según el autor, de situación de la cual se parte para examinar el pensamiento de Hegel es difícil hallarlo en su texto. Se trata de una presentación del problema de Dios en Hegel, dando énfasis a las obras de juventud.

De Zan, Julio, "La dialéctica en el centro y en la periferia", *Nuevo Mundo...*, pp. 103-115. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 105-117. Pareciera que la intención de De Zan es establecer modificaciones de la dialéctica según la región geoeconómica en la cual se la utilice. El intento no convence.

——, "Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 87-139. La filosofía es entendida como un saber de salvación. La función de filosofía primera la cumple la filosofía de la cultura *(cf.* p. 113). La filosofía quiere pensar el *ethos* del "pueblo", pero no puede hacerlo en términos racionales so pena de tergiversarlo, según De Zan.

Dussel, Enrique D., "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata,* año XXVIII, enero-junio de 1972, núms. 1 y 2, pp. 53-89. Entre otros aspectos, Dussel realiza la defensa de un "socialismo criollo" en contra del "marxismo".

——, "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", *Stromata,* año XXX, enero-junio de 1974, núms. 1 y 2, pp. 93-123. Lo más interesante son las observaciones realizadas al trabajo de Dussel por Schwartzmann y Salazar Bondy en la discusión ulterior.

——, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar,* Mendoza, Ser y Tiempo, 1972, 207 pp. En su segunda edición, aumentada, la obra se llamó *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* Salamanca, Sígueme, 1974, 295 pp. Mediante un estudio del pensamiento de Hegel se trata de mostrar la necesidad y posibilidades del método

"analéctico". La interpretación de Hegel y especialmente de la dialéctica es sumamente discutible.

Dussel, Enrique D., *América Latina: dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* (Estudios Latinoamericanos, 4), Buenos Aires, García Cambeiro, 1973, 230 pp. Esta colección de artículos escritos en distintas ocasiones brinda una introducción excelente al itinerario intelectual e ideológico de su autor.

——, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. La obra aparece prevista en tres tomos. Conozco editados los dos primeros. El tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 197 pp.; el tomo II, Siglo XXI, 1973, 244 pp. Es la obra filosófica más importante de Dussel. Expone con precisión lo que he llamado su *sistema*. De la ontología, de la crítica a la ontología heideggeriana y aceptando todos sus supuestos, postula la ética como filosofía primera en la apertura de un campo antropológico que se concreta en los niveles: erótico, pedagógico y político. Por fin se tiene acceso a la elaboración de una teológica. Gran parte de los materiales publicados por Dussel como artículos independientes forman parte del plan de la obra. El autor no proporciona en todos los casos referencias pertinentes.

La "erótica" apareció en edición de uso interno en Mendoza, IASYF, mimeografiada. La "pedagógica" se halla quizá en parte en "Hacia una pedagógica de la cultura popular. Eticidad y moralidad de la conducta cultural", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 141-180. La "política" en "Elementos para una filosofía política latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 60-80, y también en "Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel", *Latinoamérica*, Río Cuarto, año 2, núms. 5 y 6, diciembre de 1974, pp. 31-48.

Al momento de pasar en limpio esta bibliografía he tenido ocasión de consultar dos trabajos recientes de Dussel, que

vienen a confirmar y ratificar en todos sus términos la interpretación del sector populista de la filosofía de la liberación que he brindado en el estudio precedente. Dussel no rebasa, a pesar de sus declaraciones, el discurso populista.

Dussel, Enrique D., *Filosofía de la liberación* (Filosofía y liberación latinoamericana, Temas, 1), México, Edicol, 1977, 213 pp. Presentándose como una introducción a la filosofía latinoamericana es en realidad una introducción al *sistema* de Dussel.

——, "Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano (el estatuto ideológico del discurso populista)", fotocopia del original. Este trabajo es el intento más interesante, al menos del material que conozco, llevado a cabo por el sector populista en la búsqueda de una profundización crítica. Dussel incorpora y adopta aportes de Propp, Greimas y Giménez tratando de formalizar en parte el tratamiento del discurso político. Sin embargo, se ratifica en aspectos fundamentales y decisivos del discurso populista. La importancia dada a la filosofía, la reiteración del concepto de "pueblo", el no cuestionamiento del "lugar" mismo desde donde se critica, etc., hacen que la búsqueda de un "chivo expiatorio" en el discurso de Casalla se revele como divergencia al interior del mismo discurso y compartiendo premisas básicas. De todos modos, un esfuerzo saludable.

Fornari, Aníbal, "Política liberadora, educación y filosofía", *Nuevo Mundo...*, pp. 136-162. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 138-164. En esta segunda edición incluye el siguiente subtítulo: "Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de la liberación". El mencionado "lugar" es el de filosofía primera en conexión estrecha con la militancia política que ocuparía una filosofía reducida a su función pedagógica.

Guillot, Daniel E., "La mala conciencia del filósofo latinoamericano", *Nuevo Mundo...*, pp. 163-169. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 165-171. Es un intento de

descripción de la conciencia histórica del filósofo latinoamericano, que culmina en la "metafísica" de la "alteridad".
Guillot, Daniel E., "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica", *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 81-89. Contrapone las "opciones" alterativa y dialéctica con las que se asume la relación filosofía europea-filosofía americana.
——, "Emmanuel Levinas. Evolución de su pensamiento", Dussel y Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Enfoques Latinoamericanos, 3), Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 47-124. Este importante trabajo de Guillot es, quizá, la primera lectura completa de Levinas en Latinoamérica.
Kinen, Antonio Enrique, "Metafísica e ideología", *Stromata*, año XXVIII, octubre-diciembre de 1972, núm. 4, pp. 597-602. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 172-177. Intenta comparar las propuestas de Nimio de Anquín, por una parte, y de Dussel y Scannone, por la otra. La comparación se realiza desde la perspectiva de estos últimos.
——, "Tercer Mundo. Precisiones para una reflexión filosófica", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 181-202. El enfoque es claramente antimarxista, partidario del discurso populista y no supera un nivel relativamente informativo.
Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*. (1ª edición, México, 1970), Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana (ICA), 2ª ed., 1973, 383 pp. Procesando información recogida en el Altiplano, Kusch elabora una filosofía que atribuye a los indígenas, a los campesinos y al "pueblo". Esta filosofía se caracteriza por la aceptación pasiva y mística de la situación social dada.
——, "Una lógica de la negación para comprender a América", *Nuevo Mundo...*, pp. 170-178. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 178-186. Este trabajo ha sido retomado y criticado a propósito de la metodología en el capítulo VI de mi estudio.

Kusch, Rodolfo, "Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo", *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 90-100. Trata de esbozar un modo de tener acceso al trabajo de campo, identificándolo con aquello a que apuntaría la noción de "campo de problematicidad", que le parece un "concepto excesivamente cerrado" *(cf.* p. 93, nota 4).

——, "Dos reflexiones sobre la cultura", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 203-219. Aproximación a la "gestión" cultural y a la cultura popular como "fundamento" para los sectores medios.

——, *Geocultura del hombre americano* (Estudios Latinoamericanos, 18), Buenos Aires, García Cambeiro, 1976, 159 pp. Incluye como capítulos publicaciones anteriores sin ninguna referencia. A partir del rechazo al "miedo" y recurriendo a una ontología cultural trata de esbozar una metodología para la filosofía latinoamericana.

Parisí, Alberto, *La problemática de la cultura en América Latina; ensayo de aproximación* (Enfoques Latinoamericanos, 4), Buenos Aires, Bonum, 1974, 62 pp. Este folleto trata de abordar el problema de una pedagogía de la liberación desde un enfoque cultural. La redacción es iucompleta y muy confusa. Pareciera que los temas están poco menos que mencionados.

——, "Pueblo, cultura y situación de clase", en varios autores, *Cultura popular y filosofía...*, pp. 221-239. Con pretensiones de reflexión epistemológica, este trabajo no llega a precisar la alternativa al marxismo que el autor parece buscar.

Pérez Zavala, Carlos, "¿Qué es pueblo?", *Latinoamérica,* Río Cuarto, año 2, núms. 5 y 6, diciembre de 1974, pp. 2-6. Muestra condensada de los "delirios" a que puede llegar la reflexión populista.

Podetti, Amelia, "Racionalidad, irracionalidad y Tercer Mundo", prólogo a N. Wilner, *Ser social...*, pp. 9-42. Mención de la búsqueda antimarxista de una "nueva racionalidad".

——, "La comunidad disociada y sus filósofos", *Hechos e Ideas,* Tercera Época, año 2, núm. 8, enero-abril de 1975, pp. 70-87.

Hobbes y Marx son los filósofos disociadores que quiebran la armonía y organización de la comunidad introduciendo la lucha de clases.
Riega, Agustín T. de la, "América fuera del centro: del privilegio y de la culpa", en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 210-216. Reformula en líneas generales su propuesta de una filosofía del "haber".
Scannone, Juan Carlos, "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata,* año XXVIII, enero-junio de 1972, núms. 1 y 2, pp. 107-150. Este "auténticamente" quiere indicar no-marxista o anti-marxista, ya que la propuesta marxista es inauténtica, según Scannone.
——, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", *Nuevo Mundo...*, pp. 221-245. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 245-269. Desde la aceptación de la trascendencia de Dios se trata de buscar un lenguaje que permita tener acceso, "superando" a Levinas, a la praxis de "servicio", liberadora.
——, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana", *Stromata,* año XXX, julio-septiembre de 1974, núm. 3, pp. 231-256. Muestra cómo debería ser hoy la filosofía "sierva" de la teología.
——, "Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación", en varios autores, *Cultura popular* y *filosofía...*, pp. 241-270. Luego de caracterizar dos posiciones básicas asumidas por la teología y la filosofía latinoamericanas, la una más "marxista" y la otra más cercana a la "cultura popular", Scannone trata de incorporar la noción de "discernimiento" como categoría central del filosofar de la liberación.
Wilner, Norberto, *Ser social y Tercer Mundo (elementos para una lógica de lo nacional)* (Problemas Latinoamericanos, 1), prólogo de Amelia Podetti, Buenos Aires, Galerna, 1969, 138

páginas. Esta tesis, dirigida por el padre Justino O'Farrell, está dedicada a buscar una "lógica de lo nacional", que se supone negada por el marxismo.

Sector crítico del populismo

Assmann, Hugo: "Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana. Notas sueltas", *Nuevo Mundo...*, pp. 25-35. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 27-37. Estas breves puntualizaciones de Assmann, sumadas a sus referencias en innumerables trabajos de teología, aportan una perspectiva crítica de la filosofía. La filosofía es puesta en cuestión desde una crítica que toma en cuenta la cuestión ideológica y política, denunciando lenguajes mistificadores.

Cerutti Guldberg, Horacio Victorio, "Para una filosofía política indo-iberoamericana. América en las utopías del Renacimiento", *Nuevo Mundo...*, pp. 51-89. También en varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 53-91. A propósito del estudio del surgimiento del género utópico en el Renacimiento trato de elaborar la categoría "utópica" como parte de una buscada filosofía política latinoamericana.

——, "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 51-59. La filosofía política, redefinida, aparece como posibilitante de la tematización de la praxis, del *telos*, de la metodología, de la prospectiva, de la utópica.

——, "Necesidad e imposibilidad de una filosofía política" (*cf.* Apéndice a la primera edición de este libro, México, FCE, 1983, pp. 305-310).

——, *Utopías y mesianismos. Una lectura ideológica de "La Segunda Venida del Mesías en Gloria y Majestad (Londres, 1816)"* (en prensa en el Departamento de Difusión, Universidad Estatal de Cuenca, Ecuador). Este trabajo terminado a fines de 1975 fue demorado en su publicación por falta de

seriedad de una editorial. En él se caracterizan y deslindan mesianismos, milenarismos y utopías. Se avanza en la elaboración de una metodología para la interpretación de las ideologías y se exploran vías para la lectura ideológica de un texto muy especial: una interpretación del *Apocalipsis* elaborada por un jesuita chileno en Italia luego de la expulsión de que los hiciera objeto Carlos III.

Cerutti Guldberg, Horacio Victorio, "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", *Pucara,* Cuenca, enero de 1977, núm. 1, pp. 21-48. Trato de esbozar algunas reflexiones acerca de la metodología requerida para el tratamiento de la historiografía filosófica latinoamericana.

——, "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la 'filosofía de la liberación'" (comunicación presentada al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977). En prensa en *Anales de la Universidad de Cuenca.* Luego de rechazar algunas interpretaciones incompletas de la filosofía de la liberación, busco la vía de superación del discurso populista. A esto se refiere el "después" del título.

——, "Ideología, utopía y razón en el pensamiento latinoamericano contemporáneo (ponencia al II Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Cuenca, 1977). Luego de un rápido excurso histórico por la filosofía latinoamericana de este siglo se esboza una articulación entre ideología y razón mediante la dimensión utópica.

Croatto, José Severino, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas,* Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, 153 pp. A propósito de algunos temas bíblicos, Croatto reformula la hermenéutica ricoeuriana abriendo paso a su instrumentación por una conciencia cristiana latinoamericana.

——, "Caos y cosmos en el mundo antiguo", cap. 4 de *El hombre en el mundo. Creación y designio: estudio del Génesis 1:1-2:3,* Buenos Aires, La Aurora, 1974, tomo I, pp. 67-112. Inicia un tratamiento de la simbólica americana.

Croatto, José Severino, "Cultura popular y proyecto histórico", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III, 1976, pp. 367-378. El método hermenéutico permite describir facetas decisivas de este problema, criticando soluciones apresuradas y poco fundadas teóricamente.

Ortiz, Gustavo, "La 'teoría' de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo", *Pucara,* Cuenca, enero de 1977, núm. 1, pp. 56-71. Ortiz tipifica tendencias al interior del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y analiza la recepción equívoca del discurso dependentista. Algunas observaciones muy precisas permiten ubicar en ese contexto a la filosofía de la liberación.

——, "Consideraciones acerca de la noción de obstáculo epistemológico y el fenómeno religioso", *Pucara,* Cuenca, junio de 1977, núm. 2, pp. 73-92. La teología es puesta a prueba por la ciencia a todo lo largo de su historia. Ortiz elabora algunas hipótesis para una lectura crítica del fenómeno religioso y del lenguaje teológico.

——, "Filosofía y ciencias sociales en América Latina. Demarcación, crecimiento y racionalidad en el conocimiento "científico", *Pucara,* Cuenca, diciembre de 1977, núm. 3 (en prensa). A propósito de estos problemas epistemológicos, Ortiz critica la propuesta del populismo en filosofía de la liberación.

Roig, Arturo Andrés, "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México,* vol. XXV, núm. 8, abril de 1975. Este trabajo ha sido retomado en el capítulo V, a propósito del punto de partida del filosofar.

——, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Biblioteca Cajica de Cultura Universal, 105), México, Cajica, 1972. Todo el estudio preliminar define una metodología de abordaje al pensamiento argentino.

——, "El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín", *Nuevo Mundo...,* pp. 202-220. El pensamiento ontológico de Nimio de Anquín aparece como un antecedente que posibilita el surgimiento de la filosofía de la liberación.

Roig, Arturo Andrés, "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", varios autores, *Hacia una filosofía...*, pp. 217-244. La historia de las ideas es reformulada mediante la propuesta de una ampliación metodológica que permita el tratamiento de filosofías e ideologías en tanto forman parte del sistema de conexiones histórico-social. Roig estudia algunas relaciones entre el discurso político y el filosófico.
———, "Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966-1973)", *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 101-124. Fruto de algunas conferencias dictadas en Mendoza sobre la misma temática, Roig analiza en este trabajo la crítica al sistema de cátedras, el sistema de departamentos, la experiencia del Taller Total, la Dinámica Grupal, las cátedras nacionales, el sistema de áreas, etcétera.
———, "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano, *Revista de la Universidad Católica,* Quito, año III, núm. 9, junio de 1975, pp. 149-166. Presenta algunos lineamientos metodológicos que hagan posible una filosofía latinoamericana. Discute algunas tesis de Salazar Bondy para concluir: "La posición de Salazar Bondy no prueba pues que no haya filosofía americana sino que prueba que la filosofía americana, postula ahora con él un nuevo grado del 'para sí'" (p. 166).
———, "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", *Pucara,* Cuenca, enero de 1977, núm. 1, pp. 49-55. Presentación sucinta del estado de la cuestión en el campo de la historia de las ideas.
———, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana,* Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1977, 145 pp. Fruto de la actividad de investigación y docencia en el Ecuador, Roig publicó esta obra. A propósito del examen de la filosofía en el Ecuador, expone su concepción historiográfica. El trabajo es pionero en los estudios ecuatorianos sobre esta temática.
Santos, Manuel Ignacio, "El lenguaje en el anuncio actual del evangelio. Problemas de lectura de un texto eclesial", *Stro-*

mata, año XXVIII, octubre-diciembre de 1972, núm. 4, pp. 519-547. El trabajo se inscribe en el intento de asimilar críticamente los últimos aportes de la lingüística para aplicarlos al análisis de textos o fenómenos culturales.

Santos, Manuel Ignacio, "Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre", *Stromata,* año XXIX, julio-septiembre de 1973, núm. 3, pp. 215-239. Sintetiza la posición anti-humanista de Santos. Es una presentación del movimiento y la orientación de su reflexión hacia un nuevo ámbito teórico lingüísticamente articulado, que permita una radical y auténtica manifestación del hombre.

——, "¿Es la liturgia una re-presentación? Para una antropología religiosa latinoamericana", *Stromata,* año XXX, julio-septiembre de 1974, núm. 3, pp. 295-325. El estudio de la liturgia reformada por el Concilio Vaticano II permite extraer consecuencias en el campo filosófico.

——, "Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta (UNSA)", *Revista de Filosofía Latinoamericana...,* pp. 125-136. Corresponde incluir este trabajo bajo el nombre de su autor, sin perjuicio de que algunas líneas se hayan debido a modificaciones sugeridas por colegas. Este nuevo plan de estudios de filosofía es quizá lo más avanzado que se pudo experimentar en Argentina en lo que hace a enseñanza superior de la filosofía.